

TOME XXV

1e Trimestre. 195

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Irénikon

TOME XXV

1952

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXV. 1e trimestre 1952.

Notes sur le Latin liturgique.[1]

Le latin liturgique est issu de la langue spéciale des chrétiens. C'est dans le cadre propre de cette langue, et à mesure où elle s'est répandue dans les communautés occidentales, qu'il s'est formé au cours des premiers siècles de notre ère et qu'il a reçu son développement. Pour se faire une idée exacte du caractère tout particulier et de la valeur intrinsèque du latin liturgique, il faut à tout prix le considérer dans la trame de l'évolution que le christianisme fit subir à la langue latine. A cette fin, libérons-nous en premier lieu de ce formalisme classicisant qui domine toujours notre enseignement actuel, et dont le préjugé se maintient avec ténacité au sein même du monde ecclésiastique. Ce préjugé qualifie de décadent, d'incorrect même, tout ce qui ne correspond pas aux règles sacrées de la grammaire cicéronienne ou jugée telle.

Sans doute s'agit-il ici d'un héritage très ancien. Ce classicisme en effet s'est introduit dans l'enseignement des grammairiens et des rhéteurs romains, à un moment où le latin parlé tendait à s'écarter de plus en plus de la rigueur d'une littérature considérée comme un modèle. On suivait en cela l'exemple de la Grèce,

1. Texte d'une conférence faite à Chevetogne en été 1951, résumant de manière synthétique beaucoup de travaux et d'études de l'auteur, dont les principaux ont paru dans les revues citées en note ci-après, et spécialement *Vigiliae christianae*, *Revue des Études latines*, *Aevum*, etc. (Pour plus de détails, cf. la liste des travaux de Mlle Mohrmann dressée par le P. DE GHELLINCK dans la *Rev. d'Hist. ecclés.* 1949, pp. 402 sv.). — Cf. aussi les articles de l'A. sur *La langue de la Règle bénédictine* (Revue bénédictine 62 (1952), p. 108-139), sur *L'Exsultent divina mysteria* (Ephemerides liturgicae 66 (1952) fasc. 3) sur *Pascha, Passio, Transitus* (*Ibid.*, fasc. 1-2) (N. de la R.).

qui s'était drapée elle aussi dans son Atticisme à un moment de son histoire.

Or, cette exigence qui prétend proscrire de sa forme écrite et littéraire l'évolution normale d'une langue, n'a jamais été le fait du christianisme des premiers siècles. D'autre part, le classicisme subsista tant que dura l'enseignement profane. Il exercerait nécessairement son influence par la voie de l'enseignement dans quelques milieux chrétiens, surtout après la paix constantinienne. Du reste, si le classicisme des écoles devait disparaître un jour, ce ne serait que pour un temps, car bientôt il reprendrait vigueur sous la renaissance carolingienne et plus tard encore dans le moyen âge. Le latin médiéval serait en conséquence marqué de dualisme : d'une part le classicisme des écoles, de l'autre une tradition moins rigoureuse et beaucoup plus libre, celle du latin de l'Église, qui serait entretenue par la lecture de la Bible, des Pères et surtout par la liturgie [1].

Si le latin médiéval ne fut pas dominé exclusivement par la tradition classique et profane — contrairement à ce qu'a voulu Traube [2] — ce fut en grande partie grâce à cette vitalité du latin chrétien. Il devint une langue traditionnelle et savante, reflétant la vie de l'époque sans toutefois jamais se laisser raidir par les règles anciennes. Sa règle à lui fut son évolution acquise : il demeurera toujours en mouvement. Et ce fut justement en raison de cette liberté et de ce mouvement que ce latin-là a pu servir la pensée scolastique à la fin du moyen âge. Car pour avoir été, des siècles durant, la langue véhiculaire, voire la langue savante, de toute une civilisation en progrès, il put finalement devenir le langage d'une nouvelle pensée abstraite [3].

Les humanistes, on le sait, ont ici rebroussé chemin. Éblouis par les richesses de la culture antique, ils revinrent au latin classique pur, et ont fait remonter à la surface, sous sa forme la plus rigoureuse, le vieux formalisme de jadis, lui donnant cette

1. Voir *Revue des Études latines*, 29 (1952), p. 465 sv.

2. Ernst Curtius lui aussi met surtout l'accent sur la tradition classique du latin médiéval dans son ouvrage *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne, 1948.

3. Voir M. Hubert, *Revue des Études latines*, 27 (1949), pp. 211 sv.

place d'honneur qu'il occupe encore aujourd'hui. Mais, alors que ce classicisme, durant toute l'antiquité, avait été tempéré par le contact d'une langue vivante et souple, les humanistes en firent une chose morte, un langage fixé une fois pour toutes, et définitivement stabilisé.

Qui plus est : l'admiration des humanistes pour la littérature classique, considérée à tous égards comme un modèle absolu, leur a fait oublier que le latin avait été, comme toute langue, un sujet d'évolution, reflet de la vie même. Ils ont donc qualifié de décadence et de décomposition tout abandon de la norme classique, suivant laquelle chaque texte devait être jugé. L'héritage paléo-chrétien dut en subir le contre-coup, et ne trouva pas toujours grâce devant eux : témoin, l'étrange réforme imposée aux hymnes du bréviaire. Et on pourrait trouver des exemples plus récents.

* * *

Une fois réconciliés avec cette idée que le latin a évolué légitimement, sachons que cette évolution lente du latin chrétien des premiers siècles n'a été que la conséquence de la révolution spirituelle opérée par le christianisme lui-même dans le monde. C'est cette révolution-là qui a fait abandonner les normes traditionnelles des écoles, lesquelles considéraient la langue comme un système intangible. Sans doute, au cours du IVe siècle, après la paix constantinienne, reviendrait-on à un plus grand respect de la norme traditionnelle, mais tout ce qui avait été créé sous l'inspiration et l'enthousiasme de l'époque précédente fut conservé, et la langue latine continua de vivre et d'évoluer dans une société marquée désormais du christianisme. Dès lors, le système même du latin est en train de changer : d'une langue rigoureusement synthétique il devient une langue de plus en plus analytique, qui donnera naissance un jour à nos langues romanes. Or, nous n'avons pas le droit de qualifier de décomposition ou de décadence des phénomènes ressortissant à une évolution normale et naturelle de la langue, due à des facteurs historiques, ethniques et spirituels.

Qui oserait affirmer que la langue d'un auteur tardif est incor-

recte et déparée par des fautes grossières parce qu'elle reflète le parler d'une époque ? S'il est vrai que jusqu'à la fin de l'antiquité la plupart des auteurs se sont efforcés de demeurer fidèles, jusqu'à un certain point du moins, à la tradition des écoles, chacun d'entre eux, notons-le bien, a laissé pénétrer dans son style certains éléments de la langue courante. C'est ce qui fait que, d'un auteur à l'autre, comme aussi entre tel et tel genre littéraire, il y a de si notables différences : différences de goût ou de degré de culture, attitudes personnelles vis-à-vis de la tradition littéraire devenue de plus en plus artificielle, etc. Bref, les qualités de langue et de style de chacun des auteurs tardifs poseraient autant de problèmes délicats.

* * *

Le message évangélique a été répandu dans le monde, tant oriental qu'occidental, dans la langue grecque, et les traces de cette première langue œcuménique ne se sont jamais effacées du latin de l'Église. Bientôt cependant la langue œcuménique de la chrétienté primitive fut, en Occident du moins, refoulée par le développement du latin. Mais ce latin fut une langue spéciale, éminemment populaire, parsemée d'emprunts grecs et hébraïques et de beaucoup de néologismes. Il fallait tout d'abord formuler en latin les idées nouvelles de la religion chrétienne. De plus, les communautés chrétiennes primitives, comprenant pour une large part des gens simples du prolétariat urbain, très hétérogène et très international, constituaient un milieu somme toute assez révolutionnaire, à mentalité très spéciale. C'est là principalement que la tradition de la langue cultivée fut abandonnée, que le classicisme des écoles fut le plus négligé, et que la prédication populaire mit à son service les ressources d'un nouveau langage. Le latin avait toujours été opposé aux néologismes ; on y camouflait les emprunts le plus possible, et la syntaxe était restée fidèle à une tradition séculaire rigoureuse. Or, dans les milieux chrétiens des deux premiers siècles, on abandonna résolument le respect des vieux usages. Les néologismes abondèrent, les emprunts se multiplièrent et la syntaxe changea de formule : la traditionnelle hypotaxe dut céder la

place à la parataxe. Les traducteurs de la Bible utiliseront ce parler neuf. Cependant, et ceci est très important à noter, ils n'adopteront pas purement et simplement la langue courante des communautés. S'ils ont puisé dans la langue populaire, ils ont surtout pratiqué, comme traducteurs, un littéralisme extrême. Le respect de la parole de Dieu leur inspire de tels scrupules, qu'ils traduisent souvent mot à mot, gardant autant que possible la syntaxe des originaux. Ils respectent tant qu'ils le peuvent l'ordre des textes grecs, et quand ils hésitent pour traduire des termes spéciaux, ils les conservent plutôt tels quels dans leur latin. Les nombreuses transpositions littérales de termes grecs ont ainsi contribué grandement à la formation du style très particulier de la Bible latine. Cette langue biblique s'écarte donc, on le comprend, du parler courant des milieux chrétiens ; plus révolutionnaire encore, elle influera sur lui en raison du prestige même de l'Écriture. D'autre part, le caractère des anciennes versions de la Bible a suscité bien des problèmes : beaucoup de chrétiens cultivés, nourris de la vieille littérature romaine, furent choqués par ces traductions « barbares ». Leurs protestations ne manquèrent pas. Mais à la longue, les versions furent acceptées par les intellectuels eux-mêmes, et ce qui choquait les lettrés tout d'abord, fut considéré à partir des IVe et Ve siècles comme langue biblique ni plus ni moins, au point que, chose étrange, on finit par y voir un style plein d'onction.

* * *

Les traductions latines de la Bible constituent donc une première phase de la latinisation de l'Église d'Occident. Mais longtemps, l'Église romaine resterait encore fidèle au grec dans sa liturgie, qui ne se latinisa que très lentement. Ce n'est qu'au cours du IVe siècle que la liturgie en latin devint un fait accompli. Comment expliquer ce conservatisme ? On a fait observer que la liturgie, de par sa nature, est conservatrice et revêche à toute innovation. C'est exact, mais il faut ici s'expliquer un peu. Dans la communauté déjà latinisée de l'Église romaine, le grec liturgique faisait fonction de langue sacrée, hiératique, de par son caractère de langue étrangère tout d'abord,

et ensuite comme se différenciant de la langue courante et de celle de la prédication populaire.

Nous touchons ici un problème très important, souvent négligé dans les débats sur la langue liturgique. Une langue liturgique ne peut être jugée selon les critères d'une langue courante. Or, le latin était devenu rapidement la « langue courante » des communautés chrétiennes, langue des prédicateurs et langue biblique. Tertullien fut le premier à introduire ce langage neuf dans la littérature. Grâce à ses emprunts innombrables, ses néologismes inspirés par un utilitarisme linguistique visant surtout à la clarté, il était devenu un instrument très maniable de communication entre les fidèles. C'était une langue pleine de vie, une langue « en mouvement ». Marqué par l'enthousiasme des premiers siècles, cet idiome n'a cependant refoulé que lentement et péniblement le grec liturgique, qui avait été la langue des apôtres, celle des premiers martyrs, celle de l'Écriture surtout, et qui était restée avant tout le « langage de la prière ».

La création d'un « langage de prière » est un problème délicat qu'il importe de considérer dans un cadre assez large. Partout où l'homme entre en contact avec les choses divines, et se présente devant Dieu, il quitte le domaine purement humain et profane. En conséquence, son langage lui aussi a tendance à s'écarter des formules courantes. Ce phénomène a déterminé la naissance des langues hiératiques qu'on rencontre chez beaucoup de peuples, et dont on trouve des traces dans de nombreux documents littéraires. C'est cette notion qui est à la base de la « langue des dieux » dont nous parle Homère, des mots balbutiés par la Pythie de Delphes, et nous en retrouvons des traces encore dans la terminologie orphique et pythagoricienne [1]. Les Romains ont connu une vraie langue hiératique. En effet, le peuple de Rome, très conservateur, avait gardé beaucoup de prières et de formules rituelles anciennes, qui étaient consignées dans les *Libri Sacerdotum*. Ces formules, souvent répétées, étaient parfois devenues incompréhensibles, mais en les prononçant, on restait fidèle à la tradition ancestrale [2].

1. Voir *La Maison-Dieu*, 23 (1950), pp. 5 sv.

2. G. Appel, *De Romanorum precationibus* dans *Religionsgesch. Vers. und. Vorarb.* 7, 2. Giesen 1909 ; E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund, 1939.

Devenue ainsi intermédiaire entre l'homme et Dieu, la langue s'élèverait spontanément au-dessus de sa première fonction d'intermédiaire entre les hommes, et deviendrait un instrument d'expression religieuse. Elle ne renoncerait pas pour autant à son caractère collectif, car, lorsqu'il s'adresse à Dieu, l'homme ne cesse pas d'être membre d'une communauté humaine, en relation elle-même avec Dieu, *Civitas Dei*. Le problème de la langue sacrée ne fut pas étranger aux chrétiens du IVe siècle. Saint Hilaire de Poitiers n'avait-il pas déjà parlé d'une langue hiératique en exigeant pour le contact avec Dieu un langage plein de dignité et d'onction, dégagé des formules courantes ? *Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus* (*Tract. in psalm.* 13,1) [1]. L'*Ambrosiaster*, il est vrai, auteur éminemment romain, d'une intelligence pratique et positive, et peu ouvert aux fines nuances de l'âme chrétienne, s'occuperait surtout de l'intelligibilité de la langue de la prière. S'autorisant de ce que saint Paul dit de la glossolalie (1 *Cor.*, 14, 19), il plaide en faveur d'une langue claire, et accentue surtout le caractère simple et ouvert de la liturgie chrétienne, qu'il oppose à la recherche et à l'affectation des mystères antiques (1 *Cor.*, 14, 24-25). Il admet bien qu'une langue étrangère puisse être édifiante dans la liturgie, mais il ne veut pas renoncer au caractère social des prières liturgiques, qui doivent être avant tout moyen de communication et d'édification, et secondairement expression de sentiments religieux.

Or, c'est dans cette voie indiquée par l'*Ambrosiaster* que l'Occident latin s'est engagé. Au cours du IVe siècle, toute la liturgie romaine a été latinisée. Cependant, et ceci est extrêmement important, on n'a nullement abandonné cet hiératisme qui donnerait à la langue de la prière cette tonalité spéciale destinée à l'élever au-dessus de la vie de tous les jours.

Au IVe siècle, l'idiome des chrétiens était devenu un instrument très souple de pensée, qui, après sa première phase, s'était rapproché de la langue littéraire sans abandonner toutefois son précieux héritage. Ce mélange de culture traditionnelle et de nouvelle manière permit aux fidèles d'abord de se créer une vraie

1. Voir *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 4 (1950), pp. 161 sv.

langue hiératique, répondant à toutes les exigences de leur spiritualité, et qui, arrivée à maturité, pouvait puiser dans ses propres richesses une abondance de formules neuves. Cette évolution très remarquable donne beaucoup à réfléchir. Au cours des Ier et IIe siècles, une certaine indifférence règne dans les milieux chrétiens relativement à la langue. Impressionnée par la nouveauté du message évangélique, l'Église se soucie peu, en somme, du phénomène linguistique ; les mystères de la foi doivent être énoncés dans une langue aussi claire que possible. La concentration de la pensée sur le divin message fait exploser les données de la foi en formules riches et spontanées mais révolutionnaires, qui resteront incontestablement les plus expressives. Les premières générations disposèrent de la langue comme d'un instrument docile et n'en cherchèrent pas davantage. Au début du IVe siècle, la situation a changé. Dans les communautés et les Églises, la valeur spirituelle de la langue apparaît comme un puissant moyen d'expression. Une vraie langue hiératique se crée alors dans l'Église de Rome ; on y redécouvre la dignité du langage humain et la valeur de son expression soignée et littéraire. De plus — et nous avons affaire ici à une coïncidence qui n'est pas fortuite — en créant une langue liturgique, Rome s'est émancipée de la tradition grecque. Tout en restant fidèle à l'esprit traditionnel de sa prière, la pensée chrétienne de Rome s'est constitué un style liturgique éminemment romain, se rattachant à des traditions romaines très anciennes, sans faire nul tort à l'esprit du christianisme.

* * *

Considérons durant quelques instants cette langue liturgique de Rome aux IVe, Ve et VIe siècles, et voyons quels sont les traits caractéristiques de son style si riche de vitalité, qui domine encore aujourd'hui dans notre liturgie, malgré les éléments gallicans et autres qui s'y sont introduits.

Dans l'ensemble varié des prières de la messe, le canon romain, tel qu'on le lit dans le gélasien, apparaît comme un noyau d'un caractère stylistique tout à fait à part. Il se distingue des autres éléments, notamment des prières variables dites par les prêtres,

et dont de nombreux spécimens nous sont parvenus par la voie des anciens sacramentaires, surtout par le léonien, typiquement romain.

C'est dans le canon que nous trouvons la forme la plus hiératique et la plus austère du style liturgique de Rome. Il a influé sur tous les textes, quoique, comme nous le verrons tout à l'heure, son style ait été mitigé dans les prières variables, qui furent longtemps objet d'improvisation. On a voulu trouver au canon romain des parallèles, on l'a mis en rapport avec de vieilles formules égyptiennes, on a cherché à définir sa place dans l'évolution de la liturgie eucharistique. De toutes ces recherches, assez peu concordantes dans leurs conclusions, il appert que le style du canon romain est une création absolument autonome de Rome même. Les anciennes expressions ont été moulées pour ainsi dire dans un style qui continue une tradition séculaire, en s'inspirant de la langue hiératique, très austère et infiniment conservatrice, de l'ancien culte national de Rome. Le caractère propre du canon et de son style nous apparaîtra très clairement en comparant le texte du sacramentaire gélasien ancien (éd. Wilson) au vieux texte du canon qu'on retrouve dans le *De Sacramentis* de saint Ambroise. Le texte du gélasien est d'une structure de syntaxe beaucoup plus serrée ; il marque une préférence pour l'élégance du style, pour les constructions de la langue cultivée. Mais ce n'est pas dans sa structure syntaxique qu'il faut chercher ses remaniements essentiels. Une cumulation de termes de valeur à peu près égale y fait son apparition, et c'est ce phénomène qui est à remarquer. Dans le texte ambrosien (je ne crois pas que celui-ci soit d'origine milanaise [1]), on en trouve les premiers symptômes, mais dans le gélasien, elle y est développée d'une manière frappante. Or, ce style est très apparenté à celui de l'ancienne prière nationale de Rome, et il lui emprunte plusieurs traits caractéristiques. La langue du canon, sans doute, est foncièrement chrétienne, voire biblique, mais la recherche de l'ampleur, de la verbosité, de la précision juridique, du parallélisme est singulièrement inspirée de l'an-

1. Voir *Rationabilis-Logikos*, dans *Rev. internat. des Droits de l'Antiquité*, 5 (1950) (Mélanges F. DE VISSCHER), pp. 225 sv.

cienne *gravitas romana*. Les formules grecques ne sont pas simplement traduites, elles ont été sculptées à la romaine. Si le canon du *De Sacramentis* de saint Ambroise a déjà cette frappe, ce n'est que dans le canon dit gélasien que les procédés du style romain ont été appliqués en toute liberté et plénitude, dont est résulté ce style typiquement hiératique de nos prières.

L'abondance solennelle et le parallélisme équilibré de formules comme celles du *Te igitur* : *supplices rogamus et petimus, quam pacificare custodire adunare et regere digneris*, et encore de l'*Unde et memores* : *Offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, etc...* sont des procédés stylistiques qu'on retrouve dans les plus anciennes prières de Rome. Les réminiscences bibliques elles-mêmes ont été stylisées. La formule *de tuis donis ac datis* est inspirée sans doute par I *Par.* 29, 14 : *Tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi*, selon la Vulgate (LXX : ὅτι σὰ τὰ πάντα, καὶ ἐκ τῶν σῶν δεδώκαμέν σοι) mais sa transposition dans le canon est faite suivant un style foncièrement romain. Il en est de même pour le *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*, tournure d'un parallélisme parfait, mais qui n'est que la transposition de la phrase du ps. 115, 13 ; *calicem salutaris accipiam*. De même, les expressions du ps. 30, 17 : *illustra faciem tuam*, et du ps. 72, 2 : *illuminet vultum tuum*, sont à la base de la tournure *supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris*, avec cette différence que l'abondance solennelle des deux adjectifs est une création du rédacteur romain, puisqu'elle manque également au texte des *Const. Apost.*, 8, 12, 39 : καὶ ἀξιοῦμέν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς [1].

* * *

Le latin de l'Église est marqué d'un rigorisme très prononcé vis-à-vis des vocables du culte païen. On a exclu très sévèrement du vocabulaire chrétien tout ce qui était, dans ses expressions ou tournures, chargé d'un sens cultuel dérivé du paganisme.

1. A. Baumstark, *Antik-römischer Gebetstil im Messkanon*, dans *Miscellanea Mohlberg I* (Città del V., 1948), pp. 300 sv. ; Chr. Mohrman, *Vigiliae christianae*, 4 (1950), pp. 1 sv.

Un mot comme *ara* désignait l'autel païen ; jamais on ne l'emploie pour désigner l'autel chrétien. Pour désigner la prière, les premières générations de fidèles ont cherché un mot spécial, *oratio*, dérivé de *orare*, terme ancien, peu usuel dans la langue profane du Ier siècle de notre ère [1]. La charité chrétienne serait autre chose que l'*amor* des païens : *caritas* ou *dilectio* [2]. Le lieu de la prière des chrétiens ne serait plus *templum*, mais *ecclesia*, *dominicum*, *basilica* (désignait un édifice profane qui ne servait pas au culte païen). Pour le mot *μυστήριον*, on a trouvé tout d'abord l'équivalent *sacramentum* ; ce n'est que plus tard qu'on s'est décidé à introduire le mot grec pur et simple, *mysterium*, qui existait en latin depuis longtemps, mais qui avait le désavantage d'évoquer les mystères païens. On pourrait citer beaucoup d'autres exemples. Le plus ancien latin des chrétiens avait une phobie des termes du culte païen surtout de ceux qui évoquaient les cultes orientaux.

Comment expliquer alors l'adoption par les chrétiens de la stylistique des vieilles formules religieuses de la Rome païenne ? Plusieurs faits sont à noter ici. Premièrement, il ne s'agit que d'*éléments stylistiques de la vieille prière romaine*, et nullement de celle des religions orientales. Or, si cette prière romaine était encore vivante, car elle avait été ressuscitée par l'empereur Auguste en vue d'une renaissance de l'esprit patriotique poursuivie par le fondateur de l'Empire, elle appartenait plutôt à l'apparat de l'Empire qu'à l'expression de sentiments profondément religieux. Ces sentiments étaient alimentés par les cultes orientaux ou par certains systèmes philosophiques. Les anciens rites de la religion romaine n'étaient là que pour flatter le sentiment national, toujours de plus en plus menacé par les perspectives d'invasions. Quand, en l'an 204, sous Septime Sévère, les *Ludi saeculares* furent célébrés avec les formules de la vieille religion romaine, ce n'était plus pour satisfaire à la religion du peuple, mais pour flatter l'orgueil de la nation. Sans doute,

1. Voir F. HEERDEGEN, *Untersuchungen zur lat. Semasiologie* III, Erlangen, 1888 ; P. GEYER, ALL, 9, 1896, p. 586 ; E. LÖFSTEDT, *Philol. Komm. z. Peregrinatio Aeheriae*, Uppsala, 1911, p. 39.

2. Voir H. PÉTRÉ, *Caritas, Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Spic. sacr. lov. 22 ; Louvain, 1948).

ces Romains tardifs pouvaient-ils s'émerveiller encore de la dignité du style des formules et des cérémonies, de la solennité des chants et des prières, qui rappelaient à des citoyens d'un empire déjà menacé les grandeurs de jadis. Même chez les chrétiens des IV[e] et V[e] siècles, on remarque des sentiments de tendresse pour cette patrie et cette civilisation que la ruine atteindrait bientôt. Peut-être est-ce cette disposition d'esprit qui a inspiré le retour assez inattendu à une tradition très ancienne, devenue le symbole de la dignité. Les chrétiens se seraient tournés vers le vieil hiératisme du génie de Rome, leur patrie, quand ils eurent mêmes senti le besoin d'un hiératisme dans leur prière, lorsque le grec liturgique fut abandonné. Mais, nous l'avons noté déjà et il faut le redire : il n'y a rien ici d'un humanisme passif et docile ; il s'agit d'une création nouvelle qui puise abondamment ses formules dans toute la richesse de l'idiome chrétien et de la langue de la Bible tout en se rattachant à une tradition nationale très ancienne.

* * *

Autour du noyau très austère du canon romain, vinrent se grouper des prières très variables, toujours composées cependant d'après un procédé fixe, sur des thèmes généralement identiques et pour la plupart communs à l'Orient et à l'Occident.

On sait qu'en Occident l'officiant a longtemps pratiqué l'improvisation dans la prière. Plus tard est venue la composition écrite, avec possibilité de rédactions toujours renouvelées. C'est ce procédé qui a donné lieu à ces prières variables. Mais ces variations se faisaient suivant un mode traditionnel, avec des tournures fixes, et un rythme-type de la phrase, qui a donné naissance au style de nos prières. Or ce procédé, l'antiquité classique l'avait pratiqué dans un tout autre domaine. On trouve en effet dans l'ancienne épopée grecque, fruit elle aussi d'une tradition séculaire de création spontanée, un procédé stylistique en analogie presque complète avec notre littérature liturgique. Un examen spécial de la langue d'Homère m'avait révélé il y a plus de vingt ans, le phénomène que je signale ici, et plus j'avance dans l'étude de la langue liturgique de notre Église,

plus je suis frappée de la similitude des deux procédés. Dans l'épopée aussi bien que dans la liturgie, il s'agit bien d'une langue stylisée, qui n'a jamais été parlée telle quelle, et qui s'éloigne volontairement de la langue courante. C'est bien là un style hiératique, formé au cours d'une longue tradition d'improvisation, puisée dans l'idiome du temps et dans les trésors du passé. Le vocabulaire de ce langage est extrêmement riche. Il constitue une espèce de musée d'éléments provenant d'époques diverses. D'autre part, des tournures fixes y reviennent toujours, stéréotypées, déterminées une fois pour toutes en vue d'une situation définie. Certains termes du vocabulaire courant en sont radicalement exclus comme banals ou trop techniques, d'autres en revanche, qu'on n'emploie guère en dehors de la prière, y reviennent toujours. En voici quelques exemples [1].

Prenons tout d'abord les mots désignant la notion même de prière. Le mot *prex, preces*, que les premières générations chrétiennes n'ont employé que rarement parce qu'usité par les cultes païens, est devenu plus tard un terme liturgique privilégié. *Preces* était en effet beaucoup plus solennel que *oratio*, mot devenu banal par l'usage courant. A côté de ces deux mots, on emploiera aussi *votum* (dans un sens large), *precatio, deprecatio* (non seulement dans le sens d'intercession), *supplicatio*. Plus nombreux encore sont les verbes : à côté du terme technique *orare*, et les anciens vocables en honneur dans la langue populaire tels que *petere* et *rogare*, on emploie aussi *exorare, expetere, precari, deprecari, postulare, poscere*.

Autre exemple encore : la béatitude céleste n'est plus désignée dans le léonien par l'ancienne expression chrétienne *refrigerium* ; on la remplace par *beatitudo*, terme qui, grâce à saint Augustin surtout, était revêtu de toute la riche conception eschatologique du christianisme mais qui avait aussi quelque relation avec la terminologie de la philosophie stoïcienne. *Felicitas* serait plus rarement employé.

Le terme technique *episcopus* fera place non seulement à *sacerdos*, qui était très usuel chez les chrétiens des premiers

1. Je me fonde ici, pour le latin liturgique le plus ancien, sur la *Concordance verbale du Sacramentaire léonien* de D. Bruylants (*ALMA*, t. 18 et 19). Je me permets de renvoyer à cette concordance pour le léonien.

siècles, mais aussi à *pontifex* et à *antistes*, toutes deux expressions très romaines et très officielles. De même, les prêtres sont souvent appelés *praesules* (dans le léonien, on ne trouve *presbyter* qu'une seule fois ; c'était là, comme *episcopus*, un terme trop technique pour la prière). Quant à *praesul*, vocable très ancien du culte profane, il avait pris dans la langue commune le sens plus large de « président » ; il est très probable que c'est dans ce sens-là que l'avait adopté la liturgie. L'ensemble des fidèles est normalement appelé *plebs* ou *populus* ; mais alors que, dans la langue courante, on employait généralement ces mots au pluriel — le pluriel de la langue vulgaire — le latin liturgique du léonien ne connaît que *plebs* tout court, au singulier, et ce terme est extrêmement fréquent. Quant à *populus*, il est généralement lui aussi employé au singulier, quoiqu'il apparaisse au pluriel en quelques rares cas.

Des mots empruntés à la langue juridique supplanteront aussi les termes les plus usuels de la langue courante, dont ils mitigeaient souvent le réalisme par leur caractère solennel. Ainsi, rémission des péchés se dira *abolitio*, terme juridique, et le verbe *relaxare* remplacera souvent l'expression technique *dimittere* et *remittere*. *Iustitia*, qui se rencontre dans l'Écriture, est parfois remplacé par le terme plus relevé *aequitas* (terme scripturaire lui aussi), et la *via* ou *semita iustitiae* devient, avec une tournure poétique, *trames aequitatis* (*trames*, un terme poétique, est fréquemment employé dans le léonien). Le vocabulaire concernant le péché est lui aussi très varié : *crimen*, *delictum*, *peccatum* sont des expressions de la langue courante ; *iniquitas* est éminemment biblique, tout en ayant aussi une saveur juridique.

* * *

Dans le style hiératique, toute rudesse pourrait être facilement considérée comme une dissonance, et on l'exclura. Il est très intéressant de noter que dans le léonien, l'opposition ancienne entre *spiritalis* et *carnalis* n'apparaît plus. Ces deux expressions sont cependant un des néologismes les plus caractéristiques de l'idiome chrétien primitif. On n'avait rien sans doute contre le terme *spiritalis*, mais l'autre, *carnalis*, est remplacé

par *corporalis* (terme philosophique) ou *corporeus*. Des expressions très populaires seraient également exclues : les païens ne s'appelleront jamais *pagani* ; ils seront *infideles* ou *gentes* (*gentilitas*). L'ancien terme *alienus* est un peu un euphémisme ; on le rencontre cependant.

Autre écart de l'idiome courant : *sacer sermo* remplace parfois *scriptura sacra*, la confession des martyrs devient *testificatio*. Le Sauveur, le *Salvator* ou *Redemptor* de l'Écriture et de la langue courante, devient parfois le *Reparator*, et la rédemption est appelée *Reparatio*. Le mot *conservator* qui évoque des conceptions païennes ne se trouve pas, tandis qu'on rencontre *conservare* dans les prières liturgiques [1].

Il est conforme au caractère d'une langue hiératique de se servir d'expressions relevant du langage de la poésie. Plusieurs de ces mots qu'on trouve dans le léonien, comme *pelagus, thalamus,* viennent toutefois de l'Écriture. Ici encore la langue liturgique fait preuve de nuances délicates. Le mot poétique *cruor*, par exemple, se rencontre plusieurs fois dans le léonien. Une fois il est appliqué au sang des victimes païennes, deux fois au sang des martyrs. Jamais cependant il ne se rapporte dans le léonien au sang précieux du Christ, qui est toujours appelé *sanguis* ; c'eût été se rapprocher trop de la poésie profane que d'employer l'autre terme. En d'autres cas, des expressions comme *proles, gurges, penetralis, puellaris,* toutes poétiques, sont marquées d'élévation et d'onction.

C'est dans les formulaires et autres tournures usuelles que nous saisissons le mieux le style de la prière, toujours variée, quoique toujours conçue comme par un mécanisme instinctif suivant le même procédé. Nous connaissons tous ces formules : *Quaesumus Domine, Domine quaesumus, quaesumus Domine Deus noster, praesta quaesumus ut, quaesumus omnipotens Deus*, etc. *Quaesumus* est un terme emprunté à l'ancienne religion romaine. Autre formule très fréquente : *da quaesumus*. Le verbe *dare* est rarement employé à propos d'une action même de Dieu en dehors de cette formule traditionnelle. On choisira d'ordinaire

1. Voir *Vigiliae christianae*, 4 (1950), pp. 20 sv.

une expression plus solennelle, de préférence *praestare* (qu'on retrouve très fréquemment même en dehors du *praesta quaesumus*), ou, quoique plus rarement — parce que terme plus « courant » — *praebere*. Toutes les actions divines sont formulées d'ailleurs d'une manière pleine de révérence. La protection divine s'exprimera par le verbe *tueri* ; le regard de Dieu : *propitius intueri* (également emprunté à l'ancienne langue cultuelle) ; pour les dons de Dieu, on se servira du verbe *largiri*. Des périphrases employées avec *dignari* et *dignanter* accentueront encore ce témoignage de respect.

* * *

Toute langue de formulaire verse infailliblement dans la banalité. Certains « verbes à tout faire » ont pénétré aussi dans la liturgie, notamment pour désigner les actes du culte : *deferre, exhibere, exsequi*, et surtout *gerere*, qui peuvent s'allier avec n'importe quel substantif : *munera exhibere, devotionem exhibere, gratiarum actionem exhibere, mysteria exsequi, sollemnia gerere, ministerium gerere, sacra gerere, festa gerere*, autant d'expressions qui, tout en comportant une certaine grandeur, n'en sont pas moins très banales. En général, on peut dire que les actions humaines sont traitées dans cette langue avec une certaine négligence.

Ces prières variables, issues de l'ancien usage d'improvisation, comparées avec le texte du canon romain, manifestent des différences considérables. Ce n'est plus ici l'austérité du canon. Mitigé par un élément oratoire qui apparaît également dans la syntaxe et dans le rythme, ce langage nous mène très loin de l'ancienne tradition populaire des chrétiens des premiers siècles. Aux éléments essentiels du langage courant sont venus s'ajouter d'autres, empruntés tantôt à l'Écriture, tantôt à la langue de l'ancienne prière nationale, et qui tous, grâce à une certaine tradition oratoire, ont créé ce style élevé, qui garde la distance entre la vie profane et le mystère religieux, évoquant le sentiment du sacré et plaçant l'homme au-dessus des choses humaines en présence « de la divinité et de ses anges », suivant une formule de la Règle bénédictine.

Le latin liturgique est donc un phénomène linguistique absolument autonome, qu'il faut considérer dans le cadre du latin des chrétiens dont il est une évolution due aux nombreux facteurs qui ont été énumérés dans cette étude. Pour les chrétiens des IVe et Ve siècles, il constituait une langue s'écartant notablement du parler ordinaire, et faisant figure de langue hiératique [1]. Les traducteurs modernes de nos prières s'efforcent d'établir un texte clair, moderne, facile à comprendre, et ils font sans doute en cela œuvre très utile. Mais on se tromperait en croyant donner ainsi à notre peuple l'équivalent adéquat de ce que veut être le « latin liturgique ».

Nous croyons que cette remarque est importante en une époque comme la nôtre où, non sans raison du reste, le désir d'une liturgie en langues nationales se manifeste de plus en plus. Il faut y regarder à deux fois selon nous, avant de passer aux essais de solution. Si on avait une idée plus claire de la valeur spirituelle du latin liturgique comme « langue hiératique », peut-être serait-on moins prompt à se détacher d'un élément de la vie de l'Église consacré par une tradition de quinze siècles.

Christine MOHRMANN.

[1] Voir aussi : *A propos des collectes du psautier*, dans *Vigiliae Christianae* 6 (1952), pp. 1 et sv.

L'Anthropologie réformée.[1]

« C'est le propre des esprits pieux de ne rien s'attribuer, mais de tout rapporter à la grâce de Dieu. C'est pourquoi l'on peut attribuer à la grâce de Dieu un très grand nombre de choses, jamais on ne s'écartera de la piété, même si, attribuant beaucoup à la grâce de Dieu, on soustrait quelque chose à la puissance de la nature ou au libre arbitre. Mais lorsqu'on ôte quelque chose à la grâce, et que l'on attribue à la nature ce qui appartient à la grâce, alors il peut y avoir un danger »[2]. Ce texte de saint Bonaventure pourrait avoir été écrit par Calvin. On ne pourrait trouver meilleur résumé de la tendance réformée en théologie et en anthropologie. Dès l'origine, nous voyons la pensée réformée dominée par le souci constant de tout attribuer à la grâce de Dieu, et de ne laisser à la nature et au libre arbitre que le minimum, par crainte de ce danger d'impiété que signale saint Bonaventure. Si le texte de l'Épître aux Romains (1,7) peut être considéré comme la parole de Dieu qui a suscité la réforme luthérienne, il faut chercher dans l'Épître aux Éphésiens (2,8 à 10), le leitmotiv de toute la réforme calviniste : « C'est par la grâce... cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu... afin que personne ne se glorifie ; car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ, pour les bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance

1. Fréquemment au cours d'échanges de vue entre théologiens catholiques, orthodoxes et protestants, la question de l'anthropologie a été soulevée comme étant le fondement dernier de la plupart des divergences doctrinales. C'est pour éclairer ce point de vue très important que nous publions ici cette étude du Pasteur Max Thurian, de Taizé-Cluny. On y remarquera la correction apportée par les théologiens réformés d'aujourd'hui à la doctrine calvinienne de la double prédestination (p. 27 et 44) ainsi que quelques précisions intéressantes relatives à la notion de « corruption radicale » (p. 31 et sv.). Quant à la question du libre arbitre, on voudra bien noter que la notion de « serf arbitre » dont le terme est inconnu dans la théologie catholique, apparaît ici comme signifiant l'impuissance radicale de l'homme à répondre à l'appel de Dieu concernant le salut. (N. de la R.).

2. II Sent. 26, 2 Concl. t. II, p. 635. (Cfr. E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, pp. 45-46 et n. 2).

afin que nous les pratiquions ». Nous avons là tous les thèmes majeurs de l'œuvre de Calvin, tous les lieux théologiques capitaux de la pensée réformée : la grâce, la corruption radicale, la miséricorde gratuite, l'humiliation totale, la prédestination. C'est tout cela que l'on résume ordinairement dans la fameuse exclamation réformée : *Soli Deo gloria !*

Cet absolu de la grâce et de la gloire de Dieu est tout à fait dominant dans la théologie calviniste, et l'homme n'y est considéré que pour autant qu'il est l'objet de la grâce de Dieu (« le champ que Dieu cultive » I *Cor.*, 3,9) et le miroir où se réflète sa gloire (« l'image de Dieu » *Gen.*, 1, 27).

Les deux premiers chapitres de l'*Institution chrétienne* (« De la connaissance de Dieu » et « De la connaissance de l'homme ») ne sont pas vraiment deux chapitres distincts, mais plutôt un seul où la grâce et la gloire de Dieu sont envisagées sous deux angles différents : en elles-mêmes d'abord, puis dans le reflet qu'elles produisent en l'homme. Théologie et anthropologie ne sont donc pas deux branches distinctes chez Calvin et dans la pensée réformée, mais étroitement unies et souvent mêlées, de même que bien souvent, dans nos facultés, on ne trouve pas une chaire de dogmatique et une chaire de morale, mais l'une et l'autre disciplines indissolublement liées.

Il ne faut donc pas s'étonner du peu d'intérêt philosophique, psychologique ou éthique de Calvin et des théologiens réformés orthodoxes en général. Leur préoccupation est principalement théologique : l'homme pour eux ne se dessine que sur le fond de la grâce de Dieu et sous le rayonnement de sa gloire, soit que, noirci par le péché, il en retienne la lumière captive de son injustice, soit qu'au contraire, purifié par sa foi, il en renvoie les rayons à son tour, et redevienne ainsi miroir de Dieu.

I. La nature originelle

« Divisons ainsi la connaissance que l'homme doit avoir en soi-même, écrit Calvin. C'est qu'en premier lieu il considère *à quelle fin il a été créé, et doué des grâces singulières* que Dieu lui a faites. Par laquelle cogitation il soit incité à *méditer la vie future*, et désirer de *servir à Dieu*. En après qu'il estime *ses richesses, ou*

plutôt son indigence. Laquelle comme il soit abattu, en *extrême confusion*, comme s'il était rédigé à néant »[1].

Calvin, dans toute son œuvre, ne cesse pas d'admirer la grandeur et la perfection de la créature humaine. Pour lui Adam « a été créé à l'image et semblance de Dieu ; en quoi il est montré qu'il a été fait participant de la sapience divine, justice, vertu, sainteté et vérité »[2]. L'homme n'est pas seulement image de Dieu en ce qu'il a « seigneurie et prééminence ... sur les bêtes »[3]. Il n'est pas seulement semblable à Dieu parce que roi de la création. Il y a vraiment une « conformité » de notre esprit avec celui du Seigneur, il y a une véritable analogie entre la pensée de Dieu et celle d'Adam. Et cette analogie qui fait l'homme *imago Dei* nous la réalisons en Jésus-Christ, Dieu fait homme. L'incarnation nous révèle ce mystère de notre ressemblance avec le Créateur. En Christ, nous comprenons le sens de tous les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. En Christ, les métaphores bibliques se révèlent comme des réalités, dans le nouvel Adam nous retrouvons notre ressemblance avec Dieu. « L'homme est, comme le répète Saint Paul, l'image et la gloire de Dieu » (I *Cor.*, 11,7). Perfection de l'homme en Adam. Mais cette perfection n'est point un acquis statique ; elle est selon l'expression de Calvin, une participation à la perfection divine, une communication de cette perfection, « sapience, justice, vertu, sainteté et vérité »[4]. Elle n'est donc pas la propriété d'Adam, elle lui est sans cesse communiquée. Elle n'est pas un stade définitif de sa nature, elle peut évoluer. Cette perfection est donc essentiellement une harmonie parfaite avec le Créateur ; une réalisation parfaite de sa pensée et de sa volonté *hic et nunc*, au moment de la création de l'homme, malgré l'infériorité de sa nature, physique, psychologique et spirituelle, par rapport à un stade postérieur de son évolution. Adam est donc parfait parce qu'accomplissant le plan créateur de Dieu, comme image en partie réalisée et en partie virtuelle de la gloire divine. Adam participe à cette perfection de Dieu, et cette participation suppose un renouvellement constant (elle n'est point acquise) et produit une évolution progressive (elle n'est point statique).

1. *Institution chrétienne.* Éd. Belles-Lettres, t. I, p. 84.
2. *Ibid.*, p. 85. — 3. *Ibid.*, p. 85. — 4. *Ibid.*, p. 85.

L'homme donc, pour rester à l'image divine et refléter toujours à nouveau sa gloire, doit être maintenu dans une perpétuelle dépendance de Dieu. Le mythe de la Genèse nous révèle cette dépendance particulière de l'homme à Dieu. Les diverses étapes de la création semblent se dérouler successivement dans un ordre logique préétabli, que Dieu ferait simplement respecter par sa Parole : « Que la lumière soit... Qu'il y ait une étendue entre les eaux... Que les eaux qui sont au-dessous des cieux se rassemblent... Que la terre *produise* des végétaux... Qu'il y ait des luminaires... Que les eaux *produisent en abondance des êtres vivants*... Que la terre *produise des êtres vivants* selon leur espèce... » (*Gen.*, 1, 3-25). La terre et les eaux produisent les végétaux et les êtres vivants selon la pensée de Dieu et au moment où sa Parole l'ordonne. C'est tout un plan qui se déroule selon son évolution logique.

Arrive la fin, le moment décisif, et le mythe change de ton, il fait intervenir directement le Créateur par une décision explicite : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (*Gen.*, 1,26). Puis, selon le récit jahviste, Dieu met la main à la pâte, c'est le cas de le dire : « Jahvé Eloïm forma l'homme de la poussière de la terre » (*Gen.* 2, 7). Bien plus, tandis que les autres âmes ou êtres vivants (les « nephesh chaïah ») ont été produits par les eaux et la terre, selon une génération qui paraît presque automatique; bien que conçue et ordonnée par Dieu, quand il en vient à l'homme, le Créateur « fait pénétrer dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devient « nephesh chaïah », âme ou être vivant » (*Gen.* 2, 7). L'homme est donc de l'espèce des animaux, des êtres vivants, des âmes vivantes, des « nephesh chaïah », cependant il a une place toute spéciale dans cette espèce, il n'a pas reçu la vie physiquement comme l'animal, mais par une intervention surnaturelle et personnelle, Dieu lui a communiqué son souffle, sa vie, son esprit, le constituant ainsi à son image de manière toute spéciale. Toute la création, et les êtres vivants aussi, dépendent de Dieu comme par en bas, rattachés qu'ils sont à la pensée éternelle du Créateur par toute la chaîne de leur évolution. L'homme, lui, dépend directement de Dieu ; il est comme suspendu à son Créateur, sa relation avec lui est immédiate. Certes il appartient comme être physique à

cette chaîne de la création, qui, à travers toute son évolution, remonte à la pensée de Dieu, et par là, il est soumis au Créateur à travers l'enchaînement des lois naturelles. C'est vraisemblablement là le sens spirituel à donner à cette création de l'homme par Dieu au moyen de la poussière de la terre. Mais grâce à ce souffle de vie que Dieu a fait pénétrer dans ses narines par un acte personnel et direct, il échappe à tout le conditionnement physique nécessaire de la nature, il est à l'image de Dieu, il est esprit, il est libre, dans la mesure où il réalise sa perfection : l'harmonie de sa pensée et de sa volonté avec celles du Créateur.

Ainsi, lorsque saint Paul dans la première épître aux Corinthiens (15,45) reprend le texte de la Genèse : « Le premier homme Adam, a été fait âme vivante », il souligne, apparemment, ce caractère de dépendance d'Adam au Créateur. Il est corps animal et âme vivante, il vit selon les lois physiques et dans la dépendance du Créateur. Au contraire le dernier Adam, le Christ, qui n'est point « tiré de la terre », mais « venu du ciel » est « esprit vivifiant », il *possède* la perfection et la liberté ; Adam lui, y *participe* seulement.

Perfection originelle, qui est harmonie avec la pensée et la volonté du Créateur, participation à cette pensée et à cette volonté. Il est donc certainement abusif d'identifier la pensée de Calvin à celle de Baïus ou de Jansénius, concernant la perfection originelle d'Adam, comme semble le faire le P. de Lubac dans son ouvrage *Surnaturel* : « Jansénius, écrit-il, commence par repousser avec énergie l'opinion de Luther et de Calvin, selon qui la justice originelle était naturelle au premier homme comme la santé l'est à l'animal ou le froid à l'eau. « Monsieur d'Ypres, notera le grand Arnaud dans sa seconde Apologie, n'a jamais fait ce tort à la grâce, que de croire que sans elle ni les anges, ni le premier homme avant le péché aient pu rien faire de bon. Plus que Baïus... il précise qu'on doit l'entendre d'une véritable grâce ... Mais dès qu'il cherche à décrire cette grâce, ... il finit par le rejoindre »[1]. Certainement, l'optimisme supra-lapsaire de Calvin est grand, mais la perfection originelle n'est point pour lui naturelle à l'homme ; elle est une participation à

1. *Surnaturel*. Paris, 1946, p. 43.

la perfection divine. Toute la difficulté de la discussion doit provenir des sens différents que nous donnons au terme de grâce. Pour nous, la grâce est essentiellement *attitude aimante et favorable* de Dieu envers l'homme, et il est évident que cette grâce-là est aussi nécessaire à Adam qu'à nous-mêmes. Pour le catholicisme, peut-être, la grâce est plus considérée comme un don surnaturel, surajouté à la nature pour la parfaire. Et alors, nous ne comprenons pas pourquoi l'Adam parfait a besoin de ces dons, s'il est parfait. Pour reprendre la comparaison déjà employée, Adam est un miroir parfait de la grâce et de la gloire de Dieu. En lui-même il n'est rien qu'un parfait instrument créé par Dieu. Comme instrument, il est parfait, parce que selon la volonté de Dieu. Mais qu'est-ce qu'un instrument même parfait sans l'ouvrier qui l'emploie, et son intelligence créatrice ? Qu'est-ce qu'un miroir, même sans défaut, si rien ne s'y reflète ? Qu'est-ce que l'homme, s'il n'est point image de Dieu ? « (L'homme) adhérait à Dieu, écrit Calvin, par la *participation* de tous biens pour vivre perpétuellement, s'il eût persévéré en l'intégrité qu'il avait reçue. Mais il n'y est point demeuré longuement. Car il s'est rendu soudain par son ingratitude, indigne de tous les bénéfices que Dieu lui avait donnés. Ainsi *a été effacée l'image céleste qu'il portait* ; d'autant qu'étant aliéné de Dieu par le péché, semblablement il a été étrangé de la *communion* de tous biens lesquels ne se peuvent avoir qu'en celui-ci » [1].

La perfection d'Adam, qui lui vient de ce qu'il est la fidèle image de Dieu, le constitue roi de la création : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ; et qu'il règne... » (*Gen.*, 1, 26). Et cette royauté consiste en trois fonctions, selon la Genèse : cultiver, garder, nommer (*Gen.*, 2, 15-19). L'homme est fait créateur à son plan, c'est-à-dire : tandis que Dieu a tout créé « *ex nihilo* », lui va créer à partir d'un donné : *cultiver et garder* le jardin, la terre, les végétaux, les animaux, leur permettre un développement harmonieux, les utiliser à la gloire de Dieu, les développer selon leur destination ; *nommer* les êtres, c'est-à-dire continuer la création sur le plan intellectuel et esthé-

1. *Loc. cit.*, p. 86.

tique, recréer le monde dans ses systèmes philosophiques et scientifiques dans son œuvre poétique et artistique.

Dans cette perfection primitive, comme d'ailleurs dans son péché, l'homme est *un* pour la pensée réformée. Calvin » confesse bien ce que dit Platon avoir apparence de raison : qu'il y a en l'homme cinq sens, etc... « nous pourrions amener d'autres distinctions, dit-il, comme celles que baille Aristote »[1]. Ainsi, lorsqu'il s'agit de « considérer les facultés de l'homme » et « la division de celles-ci », il se référera volontiers aux philosophes. Mais ce qu'il ne peut admettre chez eux c'est que, par exemple, « ils divisent l'appétit en concupiscence et volonté, appelant volonté quand le désir de l'homme obtempère à raison, concupiscence quand il se déborde en intempérance... » Pour Calvin cette division-là n'est pas réelle : l'homme naturel est tout entier dans le péché. Les philosophes se trompent quand « ils imaginent toujours qu'il y a une raison en l'homme, par laquelle il se peut bien gouverner »[2].

Calvin discerne donc « deux parties en notre âme : intelligence et volonté. *L'intelligence* est pour *discerner... et juger...* L'office de *la volonté* est d'*élire et suivre...* ou au contraire *rejeter et fuir...* » Cette conception se réfère implicitement à la trichotomie paulinienne qui apparaît par deux fois dans le Nouveau Testament : « ...que tout votre être, l'esprit l'âme et le corps, soit conservé... » (*Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα* ; *Thess.*, 5,23) ; « ... la parole de Dieu... atteint jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit (*ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος* ; *Hebr.*, 4,12). On peut donc discerner en l'homme un être physique, psychologique et spirituel, mais il n'y a pas de différence qualitative entre ses divers aspects de l'être humain. Tout l'homme est dans la perfection originelle, ou dans le péché ou sous la loi, ou sous la grâce. Le dualisme platonicien entre le corps et l'âme est étranger à la pensée réformée. Il n'y a chez l'homme naturel qu'une apparence de dualité ; en réalité, il est tout entier pécheur. Et c'est cette unité de l'être, en harmonie avec Dieu, esclave du péché ou de la loi (basar, *σάρξ*) que désigne l'expression biblique de chair. Mais avant de considérer la nature humaine sous l'empire du

1. *Ibid.*, pp. 96-97. — 2. *Ibid.*, p. 98.

péché, puis régénérée par l'Esprit, il faut s'arrêter au problème des conditions qui ont permis le drame de la chute originelle.

II. La liberté humaine

« La liberté, écrit Berdiaeff, c'est le destin tragique de l'homme et du monde, le destin de Dieu lui-même : elle réside au centre même de l'être comme un mystère originel »[1]. La théologie réformée avec Calvin reconnaît à la liberté ce caractère de mystère originel, mais elle est tout à fait opposée à la considérer comme « le destin tragique de l'homme et du monde », le destin de Dieu lui-même. Rien n'échappe à la pensée et à la volonté de Dieu, même pas la liberté, et cette « liberté méonique », de Berdiaeff, qui précéderait l'être, antérieure à la création, est très étrangère à la pensée réformée [1].

La liberté, attribut essentiel de Dieu, est conférée à l'homme comme une grâce. Elle est un don de l'amour divin qui ne veut pas être servi par des esclaves, mais adoré par des créatures libres et responsables. Sans liberté il n'y a pas de véritable amour, et Dieu, qui est amour, ne peut vouloir à son image qu'une créature qui soit amour comme lui, donc libre comme lui.

La liberté humaine est donc un don de l'amour de Dieu, nécessaire pour susciter une vraie réponse d'amour de la part d'une créature à l'image de Dieu. Sans liberté, l'homme n'est pas responsable, il ne peut répondre vraiment à l'amour de Dieu par un don d'amour vrai, parce que librement consenti. Nous devons reconnaître ici que Calvin, aboutissant à sa théorie de la double prédestination supra-lapsaire, obscurcit considérablement ce problème de la liberté et fait de l'homme un personnage inerte du drame de la grâce et du péché, de la gloire et de la damnation, que Dieu ferait jouer sur la terre, afin de manifester sa miséricorde et sa justice.

En diminuant ainsi la liberté humaine, Calvin voit dans la créature plus l'image de la gloire de Dieu que celle de sa grâce et de son amour, et par contre-coup, Calvin nous révèle souvent

1. *L'esprit de Dostoïevsky*, p. 99. — (« méonique » = qui appartient au non-être dans le langage de Berdiaeff).

plus un Dieu glorieux, qu'un Dieu d'amour. Sur ce point donc de la liberté, comme d'ailleurs sur celui de la prédestination, nous devons fausser compagnie à Calvin par fidélité à l'Écriture, et c'est ce que font aujourd'hui la grande majorité des théologiens réformés.

Dieu donc a donné la liberté à l'homme, afin qu'il soit vraiment à son image. Cette liberté prend, au cours de l'histoire du salut, diverses formes que nous allons essayer de discerner.

Elle serait d'abord à l'origine une liberté d'indifférence. L'homme vient de sortir de son évolution physique, il a reçu le souffle de Dieu et l'empreinte de son image : il est libre, mais d'une liberté sans conscience. Il ne connaît que Dieu et sa création, il ne connaît pas le contraire de Dieu et de sa création, il vit dans l'inconscience du bien et du mal, dans l'ignorance de Satan.

Comme écrit saint Paul en *Romains*, 7, 8-9 « le péché est mort » pour l'homme à l'origine ; il vit simplement, « car sans la Loi le péché est mort ; autrefois j'étais sans Loi et je vivais ». Mais qu'est-ce que cette vie sans conscience ? Ce n'est pas la vraie liberté. Adam, doué de cette liberté d'indifférence, ferait ce qu'il veut, indifféremment : il peut tuer, ravager la création, en mésuser, il ne connaît pas le bien et le mal, il n'est sollicité par rien, tenté par rien, il ne connaît même pas l'existence d'un mal, d'un contraire de Dieu. Tout ce qu'il pense et fait indifféremment serait pour lui divin, et pourtant le mal existerait, et la limitation de son être créé pourrait l'amener à faire le mal, inconsciemment. Cette liberté d'indifférence n'est pas la vraie liberté, elle est plutôt inconscience et ignorance.

Le Créateur pourrait sauver sa créature des dangers de cette liberté d'indifférence, en le maintenant, sans qu'il s'en rende compte, aux limites de sa volonté souveraine, en dressant de chaque côté de sa route des murs de sécurité. L'homme alors n'aurait qu'une apparence de liberté. C'est au fond le statut du serf arbitre et de la liberté purement psychologique. C'est le statut de Job qui, selon Satan, rend illusoire l'amour qu'il a pour Dieu ; il ne peut faire autrement ; ce n'est pas une vraie liberté ni un véritable amour. « L'Éternel dit à Satan : « As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'y a pas d'homme comme lui sur la terre. Il est intègre et droit : il craint Dieu et se tient éloigné du mal ».

Satan répondit à l'Éternel : « Est-ce donc pour rien que Job craint Dieu ? N'as-tu pas élevé comme une clôture tout autour de lui, autour de sa maison, et de tout ce qui lui appartient ?... » (*Job*, 1, 8-10).

Le Créateur pourrait encore, pour faire sortir Adam de son inconscience et de son ignorance, de sa liberté d'indifférence dangereuse, lui révéler le bien et le mal, lui faire goûter le péché pour l'amener à la conscience de la réalité tragique du monde et le conduire à une liberté véritable qui procède d'un libre refus du péché et d'une libre acceptation de l'amour divin. Mais là, le danger est trop grand. L'homme n'est point un ange et des anges eux-mêmes sont tombés. Il ne peut connaître le mal sans y tomber et s'y perdre.

C'est alors que survient la Loi : « Tu peux manger les fruits de tous les arbres du jardin. Mais tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; car, le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement » (*Gen.*, 2, 17). L'homme est donc, mis en face de l'existence du mal ; tout n'est pas Dieu, il y a un contraire de Dieu, Adam doit le savoir pour ne pas tomber dans le péché par inconscience et ignorance, à cause d'une liberté d'indifférence dangereuse qui n'est pas une vraie liberté. Mais ce mal, il ne faut pas qu'il y goûte par peur d'y prendre goût. Il suffit qu'il sache l'existence du mal, pour acquérir la vraie liberté en refusant ce mal et en se donnant en confiance à Dieu. C'est dans ce choix libre que va se manifester sa vraie liberté qui le fait à l'image de Dieu. L'existence du mal se présente à lui sous la forme du commandement de Dieu, positif et négatif : « Tu peux manger... tu ne mangeras pas... » Le mal n'est rien en lui-même, il n'est que le contraire de ce que Dieu veut. Le péché, c'est la désobéissance. La Loi se présente là comme un premier évangile libérateur ; selon la conception de Luther, la Loi est une grâce de Dieu. En effet, elle libère l'homme d'une inconscience, d'une ignorance et d'une liberté dangereuse et elle le conduit à un choix où il va réaliser pleinement sa vocation d'homme dans la vraie liberté et dans l'amour de Dieu. Comme dit saint Paul : « Ainsi, la Loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon » (*Rom.*, 7, 12).

Nous appellerons libre arbitre ce second stade de la liberté

qui est créée par l'existence de la Loi. Cette liberté, la seule vraie, puisque c'est celle de Dieu même, consiste dans la conformité de la volonté de l'homme avec celle de son Créateur, et cette conformité est librement consentie par lui. Le commandement de ne pas manger de l'arbre n'est point une entrave à cette liberté, au contraire il la permet comme nous l'avons vu déjà, puisqu'il permet un choix en toute conscience et connaissance. Le commandement n'entrave pas plus la liberté d'Adam que Dieu n'est entravé dans sa liberté par l'existence du mal qu'il ne peut faire sans se renier lui-même. La liberté humaine est vraiment rendue à l'image de la liberté divine, grâce au commandement.

« Mais, écrit saint Paul, quand le commandement est venu, le péché a repris vie, et moi, je suis mort, — de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement, qui devait me donner la vie, m'a conduit à la mort » (*Rom.*, 7, 9-10). L'homme donc, rendu libre et vraiment vivant par le commandement de Dieu qui le faisait conscient de l'existence du mal, sans le lui faire goûter dangereusement, Adam séduit par l'orgueil et le désir de devenir dieu, par une connaissance éprouvée de la désobéissance, du mal et du péché, tourne le dos à Dieu et meurt ainsi à toute vie véritable dans la liberté et l'amour. « Ainsi, écrit Calvin, a été effacée l'image céleste qu'il portait... au lieu de sapience, vertu, sainteté, vérité, justice desquels ornements il était vêtu, ayant la semblance de Dieu, sont survenues horribles pestes, à savoir ignorance, faiblesse, ordure, vanité, injustice ; desquelles non seulement il a été enveloppé en sa personne, mais aussi a empêché toute sa postérité »[1].

Avec l'image de Dieu qu'il portait, l'homme a perdu le libre arbitre ; il est, depuis la chute originelle, sous l'empire du péché. Il n'a que l'illusion d'être libre ; en réalité il est esclave de ses passions, de ses convoitises, de ses démons. Il est sous la puissance de Satan. Toutefois, Dieu ne l'a point abandonné et en vue de son salut, il limite cette puissance satanique. Dieu qui est amour veut faire concourir toutes choses, même le mal et le péché, au salut de ceux qu'il aime, c'est-à-dire tous les hommes. Aussi

1. *Loc. cit.*, pp. 86-87.

l'homme se trouve-t-il à la fois prisonnier de son péché et prisonnier de Dieu, qui utilise le péché dont il est pleinement coupable en vue de son salut éternel. L'homme se trouve comme pris dans deux cercles concentriques, le cercle de la puissance de Satan, et le cercle de la providence de Dieu, qui limite cette puissance selon son plan rédempteur. Caïn possédé par le péché qui l'a conduit au meurtre de son frère, chassé loin de la face de Dieu, et fugitif sur la terre, reçoit quand même de Dieu un signe « afin que quiconque le rencontrera ne le tue point » (*Gen.*, 4, 15). Puissance du diable et providence de Dieu. De même Job : « L'Éternel dit à Satan : « Eh bien ! il est en ton pouvoir ; seulement respecte sa vie » (*Job*, 2, 6).

Enfin pour que l'homme perde toute illusion de liberté, prisonnier qu'il est de Satan et dirigé par Dieu, pour qu'il prenne conscience de son péché qui le domine, Dieu lui donne encore la Loi de Moïse, « afin que toute bouche soit fermée, et que le monde entier soit reconnu coupable devant Dieu » (*Rom.*, 3, 19). Au libre arbitre d'Adam succède le serf arbitre du pécheur, esclave du péché et de la Loi. Certes il reste à l'homme une certaine liberté, celle des choses indifférentes, mais toujours dans les limites posées par la puissance du diable et par la Providence de Dieu.

III. La corruption radicale

Ainsi la théologie réformée qui professe un grand optimisme à l'égard de la nature humaine supra-lapsaire, révèle avec Calvin un grand pessimisme infra-lapsaire. Toutefois, il convient de tempérer cette affirmation par un texte de l'*Institution chrétienne* qui cherche à situer l'anthropologie réformée dans son véritable équilibre :

Quand l'homme est dénué de tout bien, de cela il prend soudaine occasion de *nonchalance*. Et parce qu'on lui dit que de soi-même il n'a nulle vertu à bien faire, il ne se soucie de s'y appliquer, comme si cela ne lui appartenait de rien. D'autre part, on ne lui peut donner le moins du monde, qu'il ne s'élève en vaine confiance et *témérité*, et aussi qu'on ne dérobe autant à Dieu de son honneur. Pour ne tomber donc en ces inconvénients, nous aurons à tenir cette *modération* ; c'est que l'homme étant enseigné qu'il n'y a nul bien en lui,

et qu'il est environné *de misère et de nécessité*, il entende toutefois comment il doit *aspirer au bien*, duquel il est vide, *et à la liberté*, dont il est privé ; et soit soi-même plus vivement piqué et invité à cela faire, que si on lui faisait à croire qu'il eût la plus grande vertu du monde. Il n'y a celui qui ne voie combien est nécessaire ce second point, à savoir de réveiller l'homme de sa négligence et paresse. Quant au premier (de lui montrer sa pauvreté), plusieurs en font plus grand'doute qu'ils ne devraient. Il n'y a nulle doute qu'*il ne faut rien ôter à l'homme du sien* c'est-à-dire *qu'il ne lui faut moins attribuer que ce qu'il a* »[1].

On ne saurait désirer un équilibre théologique plus remarquable entre l'optimisme pélagien et le pessimisme janséniste, ni intelligence plus grande dans la direction des âmes.

Il faut bien entendre la notion de corruption radicale. Chez Calvin, certaines expressions, certaines images peuvent prêter à confusion. Qu'entend-on vraiment ? « Comme d'une racine pourrie ne procèdent que rameaux pourris, écrit Calvin, lesquels transportent leur pourriture en toutes les branches et feuilles qu'ils produisent, ainsi les enfants d'Adam ont été contaminés en leur père et sont cause de pollution à leurs successeurs »[2]. Et ailleurs encore : « Notre nature n'est seulement vide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle ne peut être oisive. Ceux qui l'ont appelée concupiscence n'ont point usé d'un mot trop impertinent, moyennant qu'on ajoutât ce qui n'est concédé de plusieurs : c'est que toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusques à la volonté, depuis l'âme jusques à la chair, sont souillées et du tout remplies de cette concupiscence, ou bien, pour le faire plus court, que l'homme n'est autre chose de soi-même, que corruption »[3].

Par ce terme de corruption, Calvin et la tradition réformée entendent que l'homme, après la chute originelle et sa séparation d'avec Dieu, est tombé à terre comme un rameau coupé de la branche et qu'il y pourrit lentement. Rien en lui ne reste intact, tout participe à cette corruption et tend vers la mort « depuis l'entendement jusques à la volonté, depuis l'âme jusques à la

1. *Ibid.*, pp. 94-95.
2. *Ibid.*, p. 89.
3. *Ibid.*, pp. 91-92.

chair ». Miroir reflétant fidèlement l'image de Dieu, l'homme a perdu cette gloire et non seulement l'image de Dieu a disparu, mais le miroir s'est brisé, il est tombé, face contre terre, et il ne peut plus donc reproduire que les images des « choses terriennes », et encore à la façon d'un miroir cassé, partiellement et par petits morceaux. Si Calvin pense que l'homme est corrompu dans tout son être, nous allons voir qu'il distingue quand même quelques facultés et quelques aptitudes sur certains plans de la connaissance et de la vie humaine. Aussi, pour ne pas conclure à une contradiction à l'intérieur d'un même chapitre de l'*Institution*, ce qui semble peut conforme à la pensée de Calvin, il nous faut serrer de plus près ce concept de corruption. Pour cela il convient de remonter à l'étymologie : *corruptus*, « coupé de » [1]. C'est vraiment l'image de la branche coupée du tronc qui domine la pensée de Calvin. Probablement la prend-il à saint Paul dans l'épître aux Romains, 11, 16-24, où elle s'applique à Israël rejeté : « Les branches ont été retranchées... » Cette branche, coupée à sa base, à sa racine (corruption radicale), et tombée à terre, se trouve complètement privée de la sève nourricière du tronc et elle pourrit. Certes elle conserve sa nature de bois, de feuille et de fruit, elle peut encore être utile à quelque usage : on peut cueillir ses fruits, utiliser ses feuilles, brûler son bois ; mais tout a déjà quelque flétrissure, tout commence à tendre vers la mort, car la branche ne reçoit plus la sève, l'homme ne participe plus à la communion divine : il a été coupé de Dieu à la racine ; corruption radicale. Seule une greffe peut lui faire retrouver la vie, la croissance et le fruit : « car Dieu est assez puissant, pour les greffer de nouveau » (*Rom.*, 11, 23). Nous voyons donc mieux maintenant ce que Calvin entend, par corruption radicale : rupture totale d'avec Dieu, mais qui laisse à la nature humaine quelques facultés, lesquelles toutefois tendent peu à peu vers la mort totale. Cette doctrine, Calvin la puise à saint Paul, spécialement en l'épître aux Romains dont nous citons ce passage (3, 9-18) : « Quoi donc ! Avons-nous quelque chose à faire valoir en notre faveur ? Nullement ; car nous avons déjà prouvé que tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché, ainsi qu'il est écrit :

1. Le premier sens de *corrumpere* est d'ailleurs : mettre en pièces.

« Il n'y a point de juste, pas même un seul. Il n'y en a pas un seul qui soit intelligent ; il n'y en a pas un qui cherche Dieu. Ils se sont tous égarés, ils se sont pervertis tous ensemble ; il n'y en a point qui fasse le bien, non pas même un seul. Leur gosier est un sépulcre ouvert ; ils se sont servi de leurs langues pour tromper ; il y a un venin d'aspic sous leurs lèvres. Leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume. Ils ont les pieds légers pour répandre le sang. La destruction et la ruine sont sur leurs sentiers, et ils n'ont point connu le chemin de la paix. La crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux ». Oui, c'est de là que la doctrine réformée tire sa conviction d'une corruption radicale.

Voyons maintenant ce que Calvin pense de ce rameau tombé à terre et pourrissant qu'est l'homme. Calvin, après avoir été extrêmement pessimiste en ce qui concerne les rapports de l'homme à Dieu, donc tout l'essentiel de la destinée humaine, se montre extrêmement large et ouvert concernant les possibilités humaines et terrestres de ce même homme. Le rameau coupé et tombé, s'il a perdu toute participation à la sève, n'en conserve pas moins en lui-même une part, certes amoindrie et s'amoindrissant toujours plus, mais permettant tout de même une certaine vie. Le miroir tombé à terre et brisé, peut refléter quand même fidèlement, quoique dans une certaine obscurité et sur les bris de la belle surface éclatée, tous les objets du plancher les « choses terriennes ».

« Cette donc sera la distinction, écrit Calvin, que l'intelligence des choses terriennes est autre que des choses célestes. J'appelle choses terriennes lesquelles ne touchent point jusques à Dieu et son Royaume, ni à la vraie justice et immortalité de la vie future, mais sont conjointes avec la vie présente et quasi encloses sous les limites de celle-ci » [1]. Sous la première espèce, Calvin entend comme il dit : « la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle libérales ». Et Calvin de « s'émerveiller », en humaniste intelligent et sensible, vibrant à toute sagesse et à toute beauté. Il y a telle page de l'*Institution chrétienne* qui nous fait nous demander comment à pu naître

1. *Ibid.*, p. 115.

le portrait et la légende d'un Calvin rigide, austère, morne, sombre, hostile à toute science et à tout art :

« Pourtant quand nous voyons aux écrivains payens cette admirable lumière de vérité, laquelle apparaît à leurs œuvres, nous doit admonester que la nature de l'homme, combien qu'elle soit déchue de son intégrité, et fort corrompue, ne laisse point toutefois d'être ornée de beaucoup de dons de Dieu...

Dirons-nous que les Philosophes aient été aveugles, tant en considérant les secrets de nature si diligemment qu'en les écrivant avec tel artifice ? ...

Des autres disciplines, penserons-nous que ce soient folies ? Mais au contraire nous ne pourrons lire les livres qui ont été écrits de toutes ces matières, sans nous émerveiller...

Tels exemples nous doivent instruire combien notre Seigneur a laissé de grâce à la nature humaine, après qu'elle a été dépouillée du souverain bien...

Car ce qu'il est dit que l'Esprit habite seulement aux hommes fidèles, cela s'entend de l'Esprit de sanctification... Cependant toutefois, Dieu ne laisse point de remplir, mouvoir, vivifier par la vertu de ce même Esprit toutes créatures, et cela fait-il selon la propriété d'une chacune, telle qu'il lui a donnée en la création... » [1]

La rigueur et l'équilibre de cette anthropologie nous apparaît jusqu'à présent indiscutable du point de vue de la Révélation. Adam créé bon instrument pour servir à la gloire de Dieu ne peut plus par sa chute être employé pour cette gloire céleste. Mais pour un usage terrestre il reste utile quoique, par la perte de sa destination essentielle qui est divine et céleste, cet instrument se soit faussé et continue à se fausser, bien que d'un autre côté il se perfectionne et s'affine à son usage partiel. Ainsi l'esprit de l'homme appliqué aux choses terrestres, sans les ordonner à la gloire de Dieu et s'appliquer aussi et premièrement aux choses célestes, a été faussé et se fausse toujours dans son exercice, bien que d'autre part selon le plan d'évolution et de perfectionnement de la sagesse divine, il s'affine et se développe. On peut remarquer ce double mouvement de perfectionnement dans la méthode et la technique de l'esprit, et de corruption dans son

1. *Ibid.*, pp. 118-119.

orientation métaphysique, en considérant les progrès de la science matérialiste.

Mais comment se peut-il que l'homme, déchu de sa destination première par la corruption radicale et tendant vers une mort totale, se maintienne encore dans une certaine intelligence des « choses terriennes » et puisse même « nous émerveiller » ? C'est ici le mystère de la providence de Dieu qui ne veut pas que le monde tombe dans un chaos complet, mais qui veut le sauver en son Fils Jésus-Christ et destiner ceux qu'il aime à la gloire. Après l'ordre de la création, Dieu a institué un ordre de la conservation pour limiter les dégats du péché. Et cette providence et cette conservation s'exercent par ce que nous nommons : *grâce commune*. Dieu, qui, dans son plan rédempteur, prévoit la greffe de la branche humaine retranchée du tronc, ne permet pas qu'elle périsse tout à fait, et lui envoie quelque vie suffisante par un autre canal que la sève naturelle : le soleil de sa providence qui se lève sur les méchants et sur les bons, et sa grâce commune qu'il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes (*Matt.*, 5, 45). Ainsi quoique retranché et corrompu, l'homme participe quand même, inconsciemment, à la pensée et à la volonté de Dieu ; et il est ainsi rendu capable de quelque intelligence des choses terrestres.

Le principe fondamental de la théologie réformée est donc toujours respecté : *Soli Deo Gloria*. Même retranché de notre communion originelle avec Dieu et de notre participation consciente à sa « sapience divine, justice, vertu, sainteté et vérité », nous avons toujours « en lui la vie, le mouvement et l'être » (*Act.*, 17, 28), bien plus, « nous ne devons rien estimer excellent, ni louable, que nous ne reconnaissions venir de Dieu ». En effet, « nous reconnaissons l'Esprit de Dieu comme une fontaine unique de vérité ».

Mais Calvin craint par-dessus toutes choses qu'en attribuant trop à la nature, même venant de Dieu, il satisfasse l'orgueil de l'homme, aussi va-t-il à nouveau nous rendre conscients de la relativité de toutes ces choses dont il vient de s'émerveiller.

« Toutefois afin que nul ne pense l'homme être fort heureux, en ce que nous lui concédons une si grande vertu de comprendre

les choses inférieures et contenues en ce monde corruptible, il nous faut semblablement noter toute cette faculté qu'il a d'entendre, et l'intelligence qui s'en ensuit, être chose frivole et de nulle importance devant Dieu, quand il n'y a point ferme fondement de vérité» [1].

Après avoir considéré la capacité de notre nature radicalement corrompue en matière de « choses terriennes », Calvin écrit : « Maintenant, il reste d'exposer ce que c'est que peut voir la raison humaine en cherchant le Royaume de Dieu, et quelle capacité elle a de comprendre la sagesse spirituelle, laquelle gît en trois choses, à savoir : de *connaître Dieu, sa volonté* et *comment* il nous faut *régler notre vie* selon celle-ci » [2]. Il s'agit donc de la théologie naturelle (connaître Dieu et sa volonté), et de la morale naturelle (comment régler notre vie).

IV. La théologie naturelle

« Quant aux deux premières choses : connaître Dieu et sa volonté, et principalement à la seconde, écrit Calvin, ceux qui ont le plus subtil entendement entre les hommes y sont plus aveuglés que les aveugles mêmes » [3]. Calvin ne cache pas son mépris pour toute la théologie naturelle païenne. Pourtant, il écrit :

« Je ne nie pas que par ci par là on ne voie au livre des Philosophes des sentences dites de Dieu bien couchées ; mais en celles-ci il y apparaît toujours telle inconstance, qu'on voit bien qu'ils en ont eu seulement des imaginations confuses. Il est bien vrai que Dieu leur a donné quelque petite saveur de sa divinité à ce qu'ils ne prétendissent ignorance pour excuser leur impiété, et les a poussés aucunement à dire des sentences, par lesquelles ils pussent être convaincus. Mais ils ont tellement vu ce qu'ils en voyaient, que cela ne les a pu diriger à la vérité ; tant s'en faut qu'ils soient parvenus à vraie connaissance » [4].

Et Calvin donne une comparaison : « Lorsqu'au for d'un orage,

1. *Ibid.*, p. 120.
2. *Ibid.*, p. 120.
3. *Ibid.*, p. 120.
4. *Ibid.*, pp. 120-121.

un homme au milieu d'un champ voit paraître un éclair, ses regards, à cette lueur subite peuvent se porter bien loin autour de lui, mais ce n'est que pour quelques secondes ; immédiatement après il se trouve replongé dans les ténèbres et la clarté de l'éclair aussitôt évanouie, ne peut l'aider pour le conduire sur son chemin, encore moins à la maison. D'avantage, ajoute Calvin, ces petites gouttes de vérité que nous voyons éparses aux livres des Philosophes, par combien d'horribles mensonges sont-elles obscurcies » [1].

Ainsi, pour Calvin, s'il y a quelque révélation naturelle, c'est pour que l'homme ne puisse prétexter une absence totale de signes de la présence divine. Et cette révélation elle-même, que nous appelons naturelle, parce qu'elle nous vient par la nature et le monde qui nous entourent, n'atteint l'homme et ne le conduit à quelque « étincelle » de vérité, que grâce à une intervention surnaturelle de Dieu en son esprit. Nous voyons ici encore l'action de la grâce commune qui a été symbolisée par l'éclair, dans la similitude donnée par Calvin pour faire comprendre le sens de la révélation naturelle. « Ces petites gouttes de vérité » sont donc encore des fruits du Saint-Esprit agissant secrètement dans l'esprit du païen, afin qu'il soit rendu inexcusable d'ignorance. Nous voilà donc arrivés au fameux texte de l'épître aux Romains (I, 18-25) où saint Paul nous parle de la révélation naturelle. Ce texte est capital pour l'anthropologie réformée car la solution que nous donnons à ce problème de la théologie naturelle révèle toute notre pensée sur l'homme, sur sa nature, sur ses rapports avec Dieu. C'est à partir de la solution de ce problème crucial que se définit l'orientation pessimiste de l'anthropologie réformée et l'orientation transcendantaliste de sa théologie. Nous sommes avec ces quelques versets de l'épître aux Romains, au cœur même de notre sujet : « La colère de Dieu, en effet, se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice de ceux qui retiennent la vérité captive de l'injustice. Car, ce que l'on peut connaître de Dieu est devenu évident parmi les hommes. Dieu lui-même l'a manifesté pour eux ; en effet, ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité se voient comme à

1. *Ibid.*, p. 121.

l'œil depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages. Aussi sont-ils inexcusables, parce que, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ils ne lui ont pas rendu grâces, mais se sont égarés dans leurs vains raisonnements ; et leur cœur sans intelligence a été rempli de ténèbres » (*Rom.*, I, 18-21).

Il faut souligner d'emblée le caractère négatif de cette révélation naturelle : c'est pour manifester sa colère contre toute impiété et toute injustice et pour les rendre inexcusables, que Dieu révèle ainsi ses perfections invisibles. Il ne faut donc pas chercher là un moyen de se hausser naturellement à la rencontre du Dieu de la révélation. Bien au contraire le but de cette révélation naturelle est de nous amener à la conviction de notre péché, de notre impiété et de notre injustice. Seconde remarque, cette révélation naturelle « est assez évidente, comme dit Calvin, quant à la lumière qui est en elle : mais quant à notre aveuglement, elle n'est pas suffisante »[1]. Comme dit saint Jean en son prologue : « La lumière brille dans les ténèbres, et les ténènèbres ne l'ont point accueillie » (*Jean*, I, 5). Ainsi ce connaissable de Dieu (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*) n'est pas un connaissable *quoad nos*, mais un connaissable *in se*. C'est-à-dire que cette possibilité qu'a Dieu d'être connu par l'homme dans sa révélation naturelle à travers la création, reste une pure possibilité et ne devient jamais un fait, sinon pour le païen « contaminé » par la révélation biblique ou pour ces Philosophes, dont Calvin parle, et qui ont bénéficié par la grâce commune de quelques « petites gouttes de vérité que nous voyons éparses dans leurs livres ». Mais, pour ces derniers, on ne peut plus parler proprement de révélation ou de théologie naturelles, puisqu'ils ont reçu l'influence de la Parole de Dieu ou l'inspiration de la grâce commune. Il n'est pas question de faire l'exégèse de toute la péricope, mais il y a encore une difficulté qu'il convient de résoudre, c'est le « *γνόντες τόν θεὸν*, connaissant Dieu ». Il semblerait à première vue que cette révélation naturelle dont saint Paul vient de parler a bien conduit les païens à une vraie connaissance, fût-elle élémentaire. Pour bien saisir la portée de l'expression

1. *Comm. aux Rom.*, I, 18 ; Strasbourg, 1539, pp. 15 sq.

γνόντες, il faut faire appel à d'autres passages de saint Paul. Un peu plus loin dans l'épître, il déclare : « Il n'y en a pas un seul qui soit intelligent ; il n'y en a *pas qui cherche Dieu* » (*Rom.*, 3, 11). L'apôtre montre bien par là que toutes les religions et les métaphysiques païennes sont sans valeur, qu'elles n'ont aucune intelligence et que leur recherche n'est pas une recherche de Dieu. Aux Galates encore il écrit : « Autrefois, quand *vous ne connaissiez pas Dieu*, vous serviez des dieux qui ne le sont pas de leur nature. Mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous avez été connus de Dieu, comment retournez-vous encore à ces faibles rudiments ? » (*Gal.*, 4, 8-9). Les Galates donc ne connaissaient pas Dieu et ils ne servaient pas le vrai Dieu malgré toute leur religion ; et maintenant qu'ils sont devenus chrétiens ils le connaissent, ou plutôt (saint Paul se reprend, montrant par là l'indigence de notre théologie) ils ont été connus de lui. Enfin, aux Éphésiens saint Paul écrit : « Vous étiez en ce temps-là sans Christ, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et *sans Dieu* dans le monde » (*Éph.* 2, 12). Saint Jean, dans le prologue à l'Évangile n'a pas une autre pensée : « Celle-ci était la véritable lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde. La Parole était dans le monde et le monde a été fait par elle ; mais le monde *ne l'a pas connue* » (*Jean*, 1, 9-10). Ainsi donc, lorsque saint Paul, écrit que les païens sont *γνόντες τόν θεόν*, connaissant Dieu, si nous ne voulons pas le faire se contredire lui-même et l'Évangile, il nous faut entendre cette expression d'une connaissance superficielle, périphérique, fugitive, juste suffisante pour nous apprendre « qu'il y a quelque Dieu » [1]. Ainsi l'entend Calvin disant en son commentaire à l'épître aux Romains de 1539 :

« ...Tenons donc cette distinction, que la démonstrance de Dieu par laquelle il déclare sa gloire en ses créatures, est assez évidente, quant à la lumière qui est en elle ; mais quant à notre aveuglement, elle n'est pas suffisante. Cependant nous ne sommes pas tellement aveuglés, que nous puissions alléguer ignorance, que quant et quant nous ne soyons trouvez coupables de malice et perversité. Nous

1. *Comm. aux Rom.*, I, p. 21.

concevons bien qu'il y a une Divinité : en après nous concluons aussi qu'à cette majesté divine, quelle qu'elle soit, honneur et révérence est due : mais sur ce point notre sens défaut, devant que de pouvoir connaître qui ou quel est Dieu...

Il y a donc grande différence entre cette connaissance qui sert seulement pour ôter toute excuse, et l'autre qui est à salut... »[1].

Cette connaissance superficielle suffit donc juste à nous rendre inexcusables et à nous condamer puisqu'elle nous conduit, à cause de notre état de pécheur, à l'injustice et l'impiété.

Seul le cas peut se présenter que Dieu, par sa grâce commune, et pour la conservation de son œuvre, inspire à tel ou tel quelque « petite goutte de vérité » et alors, comme écrit Calvin, « nous ne contemnerons point la vérité partout où elle apparaîtra, sinon que nous veuillons faire injure à l'Esprit de Dieu »[2]. Mais là encore aucune gloire à l'homme naturel, aucun honneur à la raison humaine, aucune théologie purement naturelle possible : *Soli Deo Gloria !*

« La raison humaine, conclut notre auteur, ne peut jamais ni approcher, ni tendre, ni dresser son but à cette vérité, d'entendre qui est le vrai Dieu et quel il veut être entre nous... Parce que tout son engin quant à la connaissance de Dieu est pure obscurité, car quand le Saint-Esprit appelle les hommes ténèbres, il les dépouille de toute faculté d'intelligence spirituelle »[3].

V. La morale naturelle

« Quant est des préceptes de la seconde Table (c'est-à-dire les commandements depuis le cinquième : Honore ton père et ta mère...), il y a quelque petit plus d'intelligence, nous dit Calvin, d'autant qu'ils approchent plus à la vie humaine et civile »[4]. S'il a été très pessimiste quant aux capacités pour l'homme naturel de connaître Dieu et sa volonté, quant il en vient à la conduite de notre vie, Calvin pense d'une manière un peu plus optimiste que nous y possédons quelque intelligence et pouvoir. « Il y a

1. *Ibid.*, I, p. 20.
2. *Institution chrétienne*, p. 118.
3. *Ibid.*, pp. 121-122 ; cfr aussi pp. 59-61.
4. *Ibid.*, p. 128.

quelques certaines premières conceptions de justice et droiture imprimées naturellement ès esprits des hommes... ils ne sont pas du tout dépourvus de connaissance de droiture et d'équité »[1].

A propos du texte de l'épître aux Romains 2, 14 : « ... les païens, qui n'ont pas la Loi, font naturellement ce que la Loi commande... » il ajoute encore : « (saint Paul) oppose Nature à Loi écrite, entendant par cela que les Gentils ont quelque lueur naturelle de justice qui leur éclaire, laquelle en cet endroit tient lieu de la Loi qui donne instruction aux Juifs : tellement que par ce moyen les Gentils sont Loi à eux-mêmes »[2]. Toutefois cette loi écrite dans le cœur de l'homme naturel n'est pas la loi explicite du Mont Sinaï, ni celle du Sermon sur la Montagne. C'est comme dit l'apôtre, « l'œuvre de la loi » qui est inscrite dans leur cœur non pas des commandements précis qui permettraient d'élaborer une morale et un droit naturel complets. Il s'agit plutôt d'un sentiment d'ordre et de justice qui pousse ces hommes à agir plutôt selon tel critère que tel autre : « leur propre conscience en témoigne et aussi les raisonnements par lesquels ils s'accusent ou se défendent les uns les autres » (*Rom.*, 2, 15). Ce sentiment d'ordre et de justice est la source du droit naturel ; il est aussi la source de la morale naturelle, et pousse la conscience humaine à certaines lois plus ou moins universelles, telles celles de la seconde table du décalogue (*Exode*, 20, 12-17). Cependant cet « avis et jugement par lequel ils discernent entre le tort et le droit, entre honnêteté et vilenie, dit Calvin... (saint Paul) n'entend pas qu'ils aient cela imprimé en leur volonté tellement qu'il s'y adonnent et y appliquent leur affection, mais par ce que la puissance de vérité les presse si vivement qu'ils sont contraints de l'approuver ».

Donc cette « semence de justice » est déposée en l'entendement, souvenir en l'homme de l'ordre premier de la création, mais elle ne va pas jusqu'à la volonté. Nous n'avons pas à nous enorgueillir de cette morale naturelle, car si son principe se trouve en notre entendement, notre volonté n'a pas le pouvoir de l'accomplir et comme la loi du Sinaï, cette « œuvre de la loi, écrite

1. *Comm. aux Rom.*, 2, p. 14.
2. *Ibid.*, 2, p. 14.

dans nos cœurs » nous convainc de péché, ferme notre bouche et par elle encore le Seigneur « enferme tous les hommes dans la rébellion pour faire miséricorde à tous » (*Rom.*, 11, 32).

S'il en est ainsi en droit, en fait nous devons bien reconnaître chez les païens, non seulement des morales théoriques remarquables souvent, mais des vies exemplaires à certains égards. Calvin le reconnaît [1].

Encore une fois donc, après avoir reconnu qu'en l'entendement il y avait quelque « semence de justice » naturelle, la théologie réformée, de peur d'exalter trop la nature aux dépens de la grâce, affirme que la volonté est incapable d'obéir à cette œuvre de la loi écrite dans le cœur et que lorsque nous voyons en la vie d'un homme quelque vertu, nous devons l'attribuer à la grâce commune, par laquelle Dieu réveille en l'entendement ce sentiment naturel de justice et permet à la volonté d'y obéir et d'aller jusqu'à l'acte bon. Il y a une révélation naturelle et une justice naturelle mais elles sont comme en sommeil dans la nature et dans l'entendement ; il faut que l'Esprit Saint vienne les ranimer pour que l'homme en prenne conscience ; il faut le Saint-Esprit encore pour qu'elles s'explicitent en théologie et en morale naturelles vraies pour qu'elles portent enfin des fruits. C'est là toute l'œuvre de la grâce commune qui « en la corruption universelle... a quelque lieu, non pas pour amender la perversité de la nature, mais pour la réprimer et restreindre au dedans » [2].

« Nous ne devons rien estimer excellent ni louable, que nous ne reconnaissions venir en Dieu » [3]. *Soli Deo Gloria !*

VI. La nouvelle créature

On pourrait s'étonner qu'un exposé sur l'anthropologie chrétienne se soit étendu sur l'homme naturel et qu'il en vienne si tard à parler du chrétien. Cette insistance et cette précision au sujet de l'homme naturel s'explique par le fait que, pour l'anthropologie réformée, c'est dans l'abîme de son péché, de sa misère et de

1. *Institution chrétienne*, pp. 137-139.
2. *Ibid.*, p. 137.
3. *Ibid.*, pp. 118-119.

son ignorance que l'homme est amené à reconnaître les dimensions immenses de l'amour du Christ (*Éph.*, 3, 18). C'est tout au fond de son enfer que l'homme est appelé à la gloire de Dieu. C'est en ce sens que la théologie réformée veut être d'abord et pleinement une « theologia crucis ».

1) *La prédestination et la liberté*

La double prédestination au sens calvinien est aujourd'hui à peu près généralement condamnée et nous sommes donc obligés de fausser compagnie à notre Réformateur, au nom même de l'Écriture. Et c'est la meilleure fidélité que nous puissions avoir à l'esprit de Calvin qui donnait comme principe de toute théologie : « Que (l'homme chrétien) garde toujours cette tempérance, que quand il verra la sacrée bouche de Dieu fermée, il se ferme aussi le chemin d'enquérir »[1]. Nous référant aux Actes du Congrès international de théologie calviniste de Genève en 1936[2], aux ouvrages du professeur Jean de Saussure[3] et à la thèse de doctorat du pasteur Gaston Deluz, *Prédestination et liberté*[4], nous allons essayer de définir la doctrine réformée actuelle de la prédestination et de la liberté chrétienne. C'est la parabole évangélique du grand festin (*Luc*, 14, 15-24 et *Matt.*, 22, 1-14) qui va nous servir de schéma.

La prédestination positive au salut est générale et éternelle : « Un homme offrit un grand souper auquel il invita beaucoup de gens » (*Luc*, 14, 16). « Dieu... veut que *tous les hommes* soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I *Tim.*, 2, 4), sa prédestination est donc générale. Et cette prédestination est éternelle puisqu'au jugement dernier « le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, vous qui êtes bénis de mon Père ; recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé *dès la création* du monde » (*Matt.*, 25, 34). Mais le péché de l'homme est venu troubler les projets de ce grand festin universel. Aussi Dieu envoie-t-il ses serviteurs, les prophètes, pour réitérer son invita-

1. Cité par M. DE SAUSSURE, *De l'élection éternelle de Dieu*. Genève, 1936, p. 63.
2. *Ibid.*
3. « *Crois-tu cela* » *en particulier* ? Genève, Éd. Labor, s. d.
4. *Neuchâtel*, 1942.

tion éternelle. Invitation sans écho. Tous s'excusent, aucun ne veut venir, la salle du festin reste vide, tant que l'homme ne reste qu'un invité. La corruption humaine est telle qu'il ne se trouve pas une créature pour accepter librement et volontairement l'invitation de Dieu. Le Seigneur envoie donc son serviteur le Christ aux carrefours, sur les places, dans les rues, dans les chemins et dans les haies, n'importe où, avec l'ordre de ramener tous ceux qu'il trouvera, les mauvais comme les bons, les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boîteux, en sorte que la salle des noces soit remplie de convives. « Contrains les gens d'entrer », dit-il à son serviteur. Ainsi, tous, ayant refusé la simple invitation, vont être contraints d'entrer dans le Royaume par le Saint-Esprit ; prédestination personnelle et actuelle. L'homme étant incapable à cause de son péché, de répondre à la vocation divine, incapable même d'un simple oui, le Saint-Esprit, agissant conjointement avec la Parole de Dieu, vient forcer l'entrée de son cœur et le contraindre d'entrer dans la communion du Christ. Contrainte sans violence, contrainte de l'amour du crucifié. Calvin, commentant Augustin, dit à propos de cette contrainte : « Touchant ce qu'il dit (saint Augustin) quelque part, que la volonté n'est point détruite par la grâce, mais de mauvaise changée en bonne, qu'elle est aidée, en cela seulement, il signifie que l'homme n'est pas tiré de Dieu comme une pierre, sans aucun mouvement de son cœur par une force de dehors, mais qu'il est tellement poussé, qu'il obéit de bon vouloir »[1]. Cette contrainte de la prédestination personnelle et actuelle de Dieu est une contrainte intérieure du Saint-Esprit qui convainc le cœur par l'amour de Jésus-Christ ; et cette contrainte entraîne l'assentiment en transformant la volonté. Puisque le salut est universel, et universelle aussi l'incapacité de répondre à l'appel de Dieu, cette prédestination personnelle et actuelle atteint tout homme à tel moment de son existence, ou à réitérées occasions ou même encore après la mort, si l'on veut suivre l'exégèse réformée moderne de la *I^a Petri*, chap. III, vers. 19 (la descente au séjour des morts) et chap. IV, vers. 6 (la prédication de l'évangile aux morts). L'homme donc sous le régime

1. *Institution chrétienne*, pp. 152-153.

du serf arbitre, esclave du péché et de la loi, est contraint par le Saint-Esprit à reconnaître Jésus-Christ pour son Seigneur, à entrer dans la salle des noces du Royaume. Et cette contrainte est encore une grâce de Dieu, puisque l'homme est incapable par lui-même de répondre « oui » à l'invitation de Dieu. C'est dans cette perspective de la prédestination que Calvin et la théologie réformée comprennent le baptême des enfants, première contrainte de l'Esprit manifestant l'incapacité humaine et l'élection divine, qui précède toujours notre volonté, notre choix, notre conscience, notre foi. Cette contrainte de l'Esprit manifeste une fois de plus l'abîme qu'il y a entre l'homme radicalement corrompu et la grâce souveraine de Dieu, l'attraction aussi qui s'exerce de l'une par l'autre. Le *Soli Deo Gloria* éclate encore ici merveilleusement, puisque tout dans cette prédestination, cette vocation et cette réponse de l'homme doit être attribué à la grâce et au Saint-Esprit. Toute la vie du chrétien ainsi justifié et sanctifié gratuitement ne peut qu'être une perpétuelle action de grâces. « Il nous a ressuscités tous ensemble, écrit saint Paul aux Éphésiens, il nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ, pour faire éclater dans les siècles à venir, l'immense richesse de sa grâce, par la bonté dont il a usé envers nous en Jésus-Christ. En effet, c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi, et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu » (*Éph.*, *2*, 6-8).

Par cette contrainte de l'Esprit et son entrée dans le Royaume, l'homme retrouve sa liberté d'enfant de Dieu. En Christ, il jouit de la liberté chrétienne, semblable à celle du paradis perdu. Dans la mesure où il se trouve en communion avec son Seigneur, sa volonté est accordée à la sienne, s'identifie même avec elle. Le chrétien donc, tout en obéissant à Dieu, se trouve parfaitement libre, car sa volonté est en accord avec celle de Dieu, sans contrainte, dans la liberté de l'Esprit Saint. Son obéissance n'est plus celle de la loi mais celle de l'Esprit. C'est le même Saint-Esprit qui vit en Dieu et en lui, il jouit donc de la même liberté que Dieu, il est aussi libre que Jésus-Christ lui-même.

Même liberté que celle de Dieu, d'Adam et de Jésus-Christ, car le chrétien sait l'existence de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il sait l'ordre de Dieu et, librement, selon son

libre arbitre retrouvé dans la mesure où il est en Christ, il conforme sa volonté à celle de Dieu et il ne pèche plus. « Quiconque demeure en lui ne pèche pas », dit saint Jean (I *Jean*, 3, 6). Hormis le péché, le chrétien qui demeure en Christ peut tout faire, et s'il ne commet pas de péché, c'est librement et volontairement, par conformité avec Dieu : bien plus le chrétien est libre de pécher même, mais il sait que par le péché il ne demeure plus en Christ, il ne jouit plus de la liberté chrétienne, il redevient esclave du péché, il se replace sous la loi. Enfin le chrétien peut rejeter le Christ lui-même [1] et commettre le péché contre le Saint-Esprit. Il peut sortir librement de la salle des noces où l'Esprit l'a poussé. Personne n'est contraint de rester dans le Royaume. L'homme reste libre de pécher, de pécher même contre le Saint-Esprit, (et son obstination dans tel péché particulier pourrait bien constituer son blasphème contre l'Esprit), mais il sait qu'il perdra cette fois toute liberté et toute espérance définitivement, puisque pour ce péché, il n'y a de pardon « ni dans ce monde, ni dans le monde à venir » (*Matt.*, 12, 32). « Le roi, entrant pour voir ceux qui étaient à table, vit là un homme qui n'était pas vêtu de l'habit de noces. Il lui dit : « Compagnon, comment es-tu entré ici n'ayant pas l'habit de noces ? » Et celui-ci eut la bouche fermée. Alors le roi dit aux serviteurs : « Après avoir lié ses pieds et ses mains, jetez-le dans l'obscurité du dehors ; c'est là qu'il y aura les pleurs et les grincements de dents » (*Matt.*, 22, 11-13).

Liberté entière du chrétien : liberté chrétienne en Jésus-Christ, celle du Saint-Esprit lui-même, liberté de pécher et de sortir même du Royaume, liberté dangereuse, plus encore que celle d'Adam, puisque l'homme a goûté de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et qu'il garde le goût et l'attrait du péché.

2) *La chair et l'Esprit*

Comme nous l'avons déjà dit, l'homme est un dans la justice originelle d'Adam, il est un dans le péché et sous la loi, il est un dans la rédemption. C'est « tout notre être, l'esprit, l'âme et le

1. Rappelons ici que Calvin n'admet pas l'amissibilité de la foi, conséquemment à sa doctrine de la double prédestination que nous avons abandonnée.

corps » qui, entraîné dans le péché est racheté par Jésus-Christ et doit se conserver « irrépréhensible pour l'avènement de notre Seigneur » (I *Thess.*, 5, 23). Il n'y a pas de dualisme réel dans la personne humaine pour la pensée réformée, nous l'avons déjà noté. Cela explique certainement sa tendance anti-ascétique et même sa méfiance à l'égard de toute ascèse. L'ascèse au sens classique et platonicien du terme, suppose en effet une dualité du corps et de l'esprit. Or, cette dualité, l'anthropologie réformée ne la reconnaît pas pour réelle ; elle n'est qu'une illusion. L'affirmation de ce dualisme chez les philosophes procède du désir perpétuel de l'homme d'échapper à la vraie conviction de son péché, il met la faute sur la matière et non sur son être total, qui librement, esprit, âme et corps, s'est enfoncé dans la révolte et la désobéissance. En outre, l'idée de ce dualisme dans l'être cache la secrète espérance d'un salut à la portée de la créature, par le moyen de la « catharsis » philosophique ou mystique. L'anthropologie réformée cependant croit à une dualité dans le chrétien, c'est celle de la chair et de l'Esprit Saint qui déchirent la personne entre le vieil homme et la nouvelle créature. Tout l'être est simultanément vieil homme et nouvelle créature — *simul peccator et justus*, — chair encore, mais temple du Saint-Esprit, tout l'être, l'esprit, l'âme et le corps. Ce dualisme n'est donc pas une opposition des facultés naturelles, mais la lutte perpétuelle de Dieu et de Satan, de la vie et de la mort, de la foi et du péché, de l'Esprit Saint et de la chair, qui se livre dans l'être même du chrétien. Ainsi l'ascèse réformée consistera essentiellement dans un exercice de la foi, par la méditation de la Parole de Dieu, l'usage des Sacrements et la Prière. Les exercices physiques de l'ascèse seront toujours considérés comme très secondaires, pour permettre une méditation, une communion et une oraison plus attentives. En effet si le dualisme fondamental est celui de la chair et du Saint-Esprit dans le chrétien, nous admettons une certaine plus grande lourdeur et lenteur du corps à se soumettre au Saint-Esprit ; mais cela ne provient pas d'un caractère pécheur qui lui serait inhérent plus qu'à l'âme, depuis la chute ; c'est simplement son caractère physique qui crée à l'être cette difficulté relative. Aussi, lorsque le chrétien retombe sous la domination du péché et de la loi, situation que saint Paul nous décrit en Romains, 7,

14-25, il remarque que son entendement (νοῦς) se souvient de la présence du Saint-Esprit, mais que son corps (σῶμα) l'entraîne à la mort. « Misérable que je suis ! Par qui serai-je délivré de ce corps qui m'entraîne à la mort ? » (*Rom.*, 7, 24). L'anthropologie réformée est donc contrainte d'admettre l'utilité d'une certaine ascèse physique, par ce détour de la pensée paulinienne et de conseiller au chrétien, à l'exemple de l'apôtre, de « traiter durement son corps, et de le tenir assujetti de peur qu'après avoir prêché aux autres, il ne soit lui-même rejeté » (I *Cor.*, 9, 27).

Calvin croit à une sanctification réelle et déjà partiellement réalisée du chrétien. Cette présence du Saint-Esprit en lui, modifie peu à peu la nature et la prépare à la résurrection.

« Cette grâce de Dieu, écrit-il, est aucunefois appelée délivrance, par laquelle nous sommes *affranchis* de la servitude du péché ; maintenant une réparation de nous, par laquelle, délaissant le vieil homme, nous sommes *restaurés* à l'image de Dieu ; maintenant régénération, par laquelle nous sommes faits *nouvelles créatures* ; maintenant résurrection, par laquelle nous faisant *mourir à nous-mêmes*, nous *ressuscite de sa vertu...* »[1].

Toutefois, il faut reconnaître que l'interprétation de Romains 7, 14-25, que donne Calvin, après tant de docteurs illustres, et que Barth donne aussi, attribuant ce passage à la situation ordinaire du chrétien, fait que sa conception de la sanctification actuelle du chrétien est moins optimiste que celle de plusieurs exégètes réformés actuels. Pour F. Leenhardt, E. Brunner, O. Cullmann, il y a dans la vie du chrétien une oscillation entre la situation décrite en Rom. 8 et celle indiquée en Rom. 7. Saint Paul décrirait au 8e chapitre de cette épître la situation normale du chrétien, et au 7e, le retour anormal du chrétien à l'asservissement de la chair et du péché, et par conséquent à l'économie de la loi. Il y aurait donc plutôt qu'une simultanéité dans le péché et dans la foi, sous la loi et sous la grâce, une intermittence dans la vie du chrétien, entre une vie selon l'Esprit et une vie selon la chair. Cette conception nous paraît plus fidèle à l'Évangile, à saint Paul et à saint Jean qui peut écrire

1. *Ibid.*, p. 154.

en sa première épître : « Quiconque demeure en lui (Jésus-Christ) ne pèche pas ; quiconque pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu » (I *Jean*, 3, 6).

3) *La vie et l'éthique chrétienne*

C'est sur le fondement de cette anthropologie que se bâtit toute la conception réformée de la vie et de l'éthique chrétiennes. L'homme naturel tout entier asservi au péché est racheté tout entier en Jésus-Christ et cette rédemption est une sorte de résurrection. « Car la parole de Dieu, dit Calvin, ne laisse point une demie vie à l'homme, mais dit qu'il est du tout mort quant à la vie bien heureuse. Quand saint Paul parle de notre rédemption, il ne dit point que nous ayons été garantis d'une demi-mort, mais que nous avons été ressuscités de la mort (*Êph.*, 2) »[1].

Cette résurrection fait de l'homme une nouvelle créature à « l'image de Dieu ». Calvin parle de « la conformité que a notre Esprit avec le Seigneur, alors qu'étant nettoyé de toute ordure terrienne, ne souhaite plus que la pureté spirituelle »[2]. Cette conformité s'opère par le Saint-Esprit habitant en nous et reconstruisant l'homme intérieur à l'image de Jésus-Christ. Toutefois si le chrétien peut dire : « J'ai été crucifié avec Christ : si je vis ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » ; il doit immédiatement ajouter avec l'apôtre : « et si *je vis encore dans la chair*, je vis dans la foi au Fils de Dieu... » (*Gal.*, 2, 20).

« Nous voyons donc, écrit Calvin, que la chair et l'Esprit sont comme deux combattants, lesquels séparent en diverses parties l'âme fidèle, faisant en elle une bataille ; dont toutefois l'issue est telle que l'Esprit est supérieur »[3]. Dualité entre le Saint-Esprit, recréant, avec tout l'être, l'esprit, l'âme et le corps, une nouvelle créature qu'il veut garder « irrépréhensible pour l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ », et la chair qui veut conserver dans le péché et sous la loi ce même être tout entier, l'esprit, l'âme et le corps. Mais, grâce à Dieu, une victoire s'accomplit qui est la sanctification suivant la justification. L'être se

1. *Ibid.*, p. 194.
2. *Ibid.*, p. 86.
3. *Ibid.*, p. 155.

modifie et se recrée à la lumière du Saint-Esprit et c'est la résurrection qui commence [1].

Fondée sur cette certitude de la rédemption et de la résurrection, de la justification et de la sanctification de tout l'être, mais consciente aussi de l'ambiguïté de la situation du chrétien, divisé entre la chair et l'Esprit-Saint, l'anthropologie réformée dicte à l'éthique réformée ses possibilités et ses limites. Toute cette éthique chrétienne, comme toute la vie chrétienne, doit chanter la reconnaissance de l'homme naturel mort et recréé à la gloire du Créateur ; elle est un hymne d'action de grâces : *Soli Deo Gloria !* A Dieu seul la gloire ! En effet l'infirmité présente de l'homme, qui est grande encore, chante par contraste la magnificence de Dieu : « Que ton nom est magnifique sur toute la terre... Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ? » (*Ps.* 8, 2, 5) Le chrétien donc, dans son humiliation totale et la reconnaissance de sa corruption radicale, dit à chaque instant de sa vie l'immensité de la miséricorde gratuite de Dieu. Le philosophe chrétien, par l'infirmité de sa philosophie qu'il maintiendra humaine et mondaine, pour rester homme avec les hommes et parler leur langage, dira, dans les impasses ou l'accule sa raison limitée et pécheresse, la profondeur de la sagesse divine qui contient tout en elle. L'artiste chrétien, dans la faiblesse humaine de son art, orientera l'esprit vers l'espérance de la beauté parfaite du Royaume. Le savant chrétien, par le laborieux recommencement de son expérience et la perpétuelle remise en question de ses hypothèses et de ses postulats, révélera combien sa science est indigente à côté de la réalité profonde des choses et magnifiera là les lois de la création.

C'est ici la tendance barthienne de la conception réformée de l'éthique chrétienne. Mais nous ne serions pas complets en restant là. En effet, si la chair reste pécheresse et par son péché et son infirmité manifeste la grandeur et la sublimité de Dieu, nous avons vu que, pour Calvin, elle est d'abord secrètement gardée et orientée par l'Esprit selon la grâce commune de Dieu, agissant chez le païen même, et surtout rachetée et ressuscitée par ce même Esprit chez le chrétien. Aussi, l'œuvre de l'homme ne dit

4. Cfr O. CULLMANN, *La « Délivrance » anticipée du Corps humain d'après le N. T.*, dans *Hommage et Reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel, 1946, pp. 32-40.

pas seulement la splendeur de Dieu par son infirmité mais elle la révèle, par l'action de la grâce commune qui fait de l'œuvre du païen même une louange inconsciente de vérité et de beauté à la gloire du Créateur et un sujet d'action de grâces pour le chrétien. L'oeuvre du chrétien, elle, magnifie la puissance de rédemption et de résurrection du Christ qui venant faire sa demeure en nous, transforme tout notre être à l'image de Dieu et toute notre œuvre à la ressemblance de sa création. Le philosophe chrétien n'aura pas besoin de se faire un peu théologien ou apologète pour que son œuvre se légitime devant Dieu ; sa pensée, sa déduction, son intuition, si humaines soient-elles, seront tout à sa gloire, car elles seront orientées, conduites et gardées par son Esprit.

L'artiste chrétien ne sera pas obligé de faire de l'art religieux pour être reçu dans le service de son Seigneur ; sa contemplation et sa création, si terrestres soient elles, seront une louange au Créateur de l'univers, car, par le Saint-Esprit, il deviendra créateur à l'image de Dieu pour multiplier à nos yeux la beauté de la création. Le savant chrétien sera ministre de Dieu dans la plus physique de ses expériences, car lui aussi, par le Saint-Esprit sera conduit à recréer l'univers selon les lois qu'il postule et vérifie pour comprendre le réel et l'utiliser à ses fins.

Ainsi, tout l'être du chrétien, toute sa vie et toute son œuvre, sont une perpétuelle action de grâces à Dieu. Le rameau coupé de la branche et du tronc a été regreffé et porte à nouveau feuilles, fleurs et fruits. L'homme radicalement corrompu est maintenant justifié et sanctifié par la puissance de la rédemption et de la resurrection du Christ.Tout,dans le chrétien, dit la gloire de Dieu. Sa faiblesse et son péché, dans l'humiliation et la confession, font éclater la puissance et la sainteté du Seigneur ; les dons naturels de la grâce commune disent la providence du Créateur qui ne veut pas la ruine de son œuvre, mais qu'y rayonnent encore la vérité et la beauté ; les dons surnaturels du Saint-Esprit rétablissent le pécheur dans sa nature et sa fonction de créature et en font une nouvelle créature appelée à redevenir de plus en plus l'image de son Créateur. Tout donc dans l'homme régénéré est de Dieu et invite à le louer : A Dieu seul la gloire, *Soli Deo Gloria !*

FR. MAX THURIAN
Communauté de Taizé-lès-Cluny.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — En conclusion de son MESSAGE DE NOËL radiodiffusé le 24 décembre dernier, S. S. Pie XII a déploré que son invitation à la paix, destinée au monde entier, « n'arrive, dans de vastes régions, qu'amortie à une ÉGLISE DU SILENCE »[2].

Au nombre des communautés qui souffrent particulièrement des atteintes à la liberté religieuse, la SLOVAQUIE, pays très catholique, est spécialement à mentionner. Les efforts en vue du rattachement forcé au Patriarcat de Moscou y rencontrent une

1. Voici les sigles qui désignent nos références le plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa cad. 35, Istanbul) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E.C. 4) ; *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (rue du Trône 12, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W.C.2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, rue Daru, Paris 8e) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres, W.C.1.) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Iasiou, 1, Athènes) ; *ECB* = *The Eastern Churches Broadsheet* (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (Johanniterstr. 4, Fribourg-en-Br.) ; *IKZ* = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *LC* = *The Living Church* (744, Fourth Street, Milwaukee, Wisc. U.S.A.) ; *NCO* = *National Council Outlook* (297, Fourth Av., New-York City) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (Javastraat, 100, La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie Orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.Y., U.S.A.) ; *V* = *Vestnik* (Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale, 5, rue Pétel, Paris-XV) ; *R* = *Réforme*, (5, rue Cernuschi, Paris) ; *RM* = *Russkaja Mysl* (La Pensée russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Via della Conciliazione, 34, Rome) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de presse et d'information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

2. *L'Osservatore Romano*, 24 déc. 1951. Tr. fr. dans *DC*, 13 janvier 1952

opposition tenace : à un moment donné, pour apaiser certains remous parmi les fidèles, privés des secours spirituels auxquels ils aspiraient, l'on a été contraint de libérer une quarantaine de prêtres catholiques. Mgr Basile HOPKO, auxiliaire de Mgr Paul GOJDIČ — condamné en janvier 1950 — du diocèse de Prešov, a également passé en jugement. Mgr GOJDIČ fut contraint de témoigner contre lui [1].

Le 22 décembre 1951, l'abbé Rudolf GOETHE, ancien pasteur de l'Église évangélique allemande, a reçu l'ordination sacerdotales des mains de Mgr Albert STOHR, évêque de Mayence. L'abbé GOETHE a obtenu du saint Siège l'autorisation toute spéciale de continuer à vivre dans le mariage.

Cette dérogation à la discipline séculaire de l'Église latine a été accordée sur les instances des évêques allemands. Par cette décision, qu'il se réserve pour chaque cas nouveau, Pie XII n'entend pas seulement tenir compte des aspirations personnelles vers la prêtrise de convertis en état de mariage, mais il veut également mettre par là leurs capacités et expérience particulière au service de la cause de l'Union [2].

Dans une lettre publiée à l'occasion de la Semaine de prières pour l'unité chrétienne l'abbé Goethe dit que vraisemblablement il y aura des protestants, qui prendront la chose du mauvais côté. Il exprime le souhait que les protestants voient dans cette autorisation autre chose qu'un « appât ». Il ne s'agit pas, en l'occurrence, de propagande ou de tactique [3]. Mgr Stohr l'a magnifiquement

1. Selon le *Schematismus* 1944 de Prešov (p. 113) ce diocèse compta à cette époque 146.017 fidèles avec 142 prêtres de paroisse. — Lors d'un séjour en ce pays, fin 1947, nous avons pu constater la grande ferveur chrétienne de la population de ces contrées et l'attachement tout particulier qu'elle voua à son pasteur Mgr GOJDIČ, figure d'évêque d'une impressionnante simplicité et noblesse.

2. « Il ne fait de doute, écrit le supérieur du grand séminaire de Mayence, Mgr REUSS, que d'anciens pasteurs protestants, devenus catholiques avec leur famille au prix de gros sacrifices, sont particulièrement aptes à servir par la prière et le travail à la grande cause de la réunion de tous les chrétiens dans l'unique Église de Jésus-Christ. Comme prêtres ordonnés, ils deviennent des collaborateurs particulièrement précieux dans la poursuite de ce grand objectif de l'Église universelle » (cfr l'organe de l'évêché de Mayence *Glauben und Leben*, 16 déc. 1951 ; *La Croix*, 18 déc.).

3. Cfr *CIP*, 17 janvier 1952.

expliqué dans le sermon de Noël qu'il prononça dans sa cathédrale [1].

Saluons ici la parution d'une nouvelle revue d'études et d'information « *Proche-Orient Chrétien* » éditée en français sous la direction des professeurs du séminaire grec-melkite Sainte-Anne de Jérusalem, en collaboration avec des orientalistes d'Europe et du Proche-Orient. Cette publication, dont les premiers numéros parus sont d'une présentation agréable, offre des études de sciences religieuses et une information suivie sur les manifestations de la vie religieuse, politique et sociale du Proche-Orient chrétien [2].

Église russe en URSS. — A son retour de Moscou, le pasteur NIEMÖLLER a, au cours de nombreuses interviews, communiqué quelques-unes de ses impressions sur la VIE RELIGIEUSE EN URSS. Il a conclu de son court séjour dans la capitale soviétique qu'en Russie « les pulsations de la vie spirituelle et ecclésiastique sont puissantes ». Tant chez les Baptistes que chez les Orthodoxes, la ferveur religieuse l'a fort frappé. « J'y ai rencontré une vie spirituelle réelle et je voudrais que nos églises fussent toujours aussi pleines que celles de là-bas ».

L'évêque anglican de Fulham fit la même constatation lors de sa visite à Moscou vers la fin de l'an dernier. « Dans toutes les églises où je suis entré, les fidèles étaient nombreux, et cependant c'était en semaine ». Le pasteur Niemöller, qui avait entrepris son voyage sur l'invitation du patriarche Alexis et dans un « but œcuménique », a pu s'entretenir longuement avec le patriarche sur le problème de la coopération des Églises. Le patriarche a manifesté le souhait d'être plus amplement renseigné sur la vie des autres Églises.

1. Cfr *Binnenlands Apostolaat* (Oegstgeest), février 1952, p. 2-7; *DC* 10 févr. et *HK* févr., p. 197-198.

2. Le premier fascicule débute par une étude sur *Les Saintes Images d'après saint Jean Damascène*, conférence faite par le Dr. Néguib BALADI, sous les auspices du Centre d'Études *Didaskaleion* d'Alexandrie, avec lequel cette nouvelle publication a sans doute quelque accointance. Une recension, flatteuse d'ailleurs, de quelques ouvrages d'*Irénikon*-Collection « nouvelle série » (la première avait cessé avec l'année 1928), contient une allusion naïve au monastère de Chevetogne, que corrigeront facilement les lecteurs un peu mieux informés que notre honorable recenseur.

La presse soviétique manifeste encore des signes de préoccupation au sujet du problème de l'effervescence religieuse. Dans *Science et Vie*, 1951, nº 2, E. MANNILOV traite de *La vérité sur la religion*. Il y fait la recension de la série de brochures que la « Société pour la propagation de la connaissance politique et scientifique » publia en 1950 à des millions d'exemplaires pour combattre la survivance de la religion. Les défauts de ces brochures sont sévèrement critiqués par l'auteur. Dans *Science et Vie*, 1952, nº 2, le prof. B. A. BOGDANOV étudie *La religion et son rôle social*. Une note de l'éditeur signale que des lecteurs de la revue demandent à être renseignés sur l'origine et la signification sociale des religions ; elle promet de publier régulièrement des articles sur ce sujet.

« En URSS, le pays du socialisme victorieux, les racines sociales de la religion n'existent pas, car parmi nous, il n'y a pas de capitalistes, de seigneurs ou de grands propriétaires ; il n'y a pas d'exploitation de l'homme par l'homme, il n'y a pas et il ne peut y avoir de crises économiques, de chômage et autres maux caractéristiques de la société capitaliste. Au cours de la construction socialiste, la majorité écrasante du peuple soviétique a rompu à jamais avec la religion et les organisations religieuses ».

Dans *Le Jeune Bolchevik* de mai 1951 (nº 9), A. TSARITSYN traite du *Matérialisme dialectique, base philosophique de l'athéisme prolétaire*. Dans le nº 21 (novembre) de la même revue, P. KOLONITSKY, spécialiste en la matière, publie un article *Morale communiste et morale religieuse* où il prend aussi l'Église orthodoxe russe à partie.

Pour terminer ce paragraphe, voici une assez curieuse « petite histoire » que nous relevons dans la nouvelle revue *Proche-Orient chrétien*, janvier-juin, 1951, p. 142 :

« Mgr Karam, évêque orthodoxe du Mont-Liban, aime raconter à qui lui rend visite les circonstances dans lesquelles Staline lui fit cadeau de l'icone préférée de sa mère. Invité à prendre part aux fêtes qui devaient se célébrer à Moscou en juillet 1948 à l'occasion du cinquième centenaire de l'autocéphalie de l'Église russe, Mgr Karam fit halte à Tiflis. Ayant appris que dans un monastère voisin reposait la dépouille mortelle de la mère de Staline, Mgr Karam s'y rendit pour prier sur sa tombe. Le geste fut connu du maréchal qui invita

l'évêque à lui rendre visite à Moscou, le remercia de la délicate attention qui l'avait conduit à la tombe de sa mère et lui offrit l'icone préférée de celle-ci ».

Émigration. — Le conseil des évêques russes de la JURIDICTION MÉTROPOLITAINE aux États-Unis a fait droit à une demande du DIOCÈSE ROUMAIN orthodoxe d'Amérique qui, après s'être détaché du patriarcat de Roumanie, désire relever dorénavant de cette hiérarchie russe [1]. Les Églises grecque et syrienne d'Amérique avaient marqué leur accord au sujet de cette mesure. Il s'agit d'environ 25 paroisses. Ce sera le métropolite Leontij qui consacrera l'évêque roumain récemment élu [2].

Par décret du patriarche de Moscou et du Saint-Synode du 26 octobre 1951, l'archevêque BORIS (Vik) de Berlin et d'Allemagne a été mandaté pour exercer provisoirement les fonctions d'exarque du Patriarche de Moscou en Europe Occidentale. L'archevêque PHOTIUS (Popiro), qui n'a jamais pu rejoindre Paris depuis sa nomination, a été déchargé de ses fonctions d'exarque. Le numéro du *Messager* de cette juridiction qui publie le décret en question [3] contient également un article du canoniste russe, le professeur S. V. TROICKIJ sur *l'Ecclésiologie du schisme de Paris* (p. 10-33), une critique des articles du P. Al. SCHMEMANN dans *CV* 1949-51, n° 15, 17, 19, 23, 26 et 28, que nous avons signalés naguère.

L'Institut de théologie orthodoxe SAINT-SERGE à Paris a réagi contre certains bruits qui ont circulé concernant sa position envers la théologie du P. Bulgakov [4]. *IKZ* d'octobre-décembre 1951, p. 225, publie une note émanant de l'Institut et nous y lisons : « Il est vrai que la pensée théologique de Bulgakov suscite parmi nous différentes réactions : les uns l'acceptent ; d'autres adoptent envers elle une attitude critique allant jusqu'au rejet. (Mais) le corps des professeurs n'a jamais pris position dans cette question ».

D'ailleurs le dernier fascicule de la *Pravoslavnaja Mysl* est

1. Cfr Chronique 1951, p. 473.
2. Cfr *ibid.* ; *CV*, janvier 1952, p. 23.
3. Cfr *V* 7/8, 1951.
4. Cfr Chronique 1951, p. 207.

dédié à la mémoire de l'ancien professeur de Saint-Serge (voir ici même p. 97).

Alexandrie. — Dans un discours de fin d'année, le patriarche CHRISTOPHORE manifeste de l'inquiétude concernant les efforts du gouvernement égyptien tendant à supprimer les anciens privilèges des tribunaux d'Église en matière de statut personnel [1]. En effet, le 4 juin 1951, le parlement égyptien a approuvé un projet de loi prévoyant que les affaires de statut personnel de non-égyptiens seront désormais de la compétence exclusive des juridictions civiles. Il en sera notamment ainsi pour les chrétiens ne jouissant pas de la nationalité égyptienne. Les diverses communautés chrétiennes du pays, unies dans la défense de leurs droits, ont déjà protesté contre cette réforme laïcisante [2]. Le patriarche parle aussi de la nécessité où se trouvent beaucoup de chrétiens d'émigrer vers l'intérieur de l'Afrique, en Lybie ou en Australie, faute de travail. Il se propose d'entreprendre un grand voyage dans toutes les parties du continent africain.

Allemagne. — L'Église luthérienne de Hambourg vient de placer dans un de ses édifices cultuels un CONFESSIONNAL datant du XVIIIe siècle. Cette innovation a eu lieu à la suite d'un vœu exprimé à la direction de l'Église luthérienne unie d'Allemagne de voir réintroduire la possibilité de la confession auriculaire. Les Églises luthériennes de Bavière et du Hanovre viennent également d'en recommander la pratique aux pasteurs [3].

Athos. — Nous trouvons encore dans *Ortodoksia* les renseignements suivants sur les projets de RÉORGANISATION de la Sainte Montagne en vue « d'utiliser toutes les énergies spirituelles de l'endroit » [4] :

Une COMMISSION spéciale, composée du Gouverneur, des représentants hagiorites, des représentants du plan Marshall et des

1. Cfr *P*, 1 janvier 1952.
2. Cfr *PO*, juillet-septembre, p. 253-254.
3. Cfr *R*, 22 décembre.
4. Cfr *O*, 1951, N° 7, p. 346-356 ; Chronique 1951, p. 472-473.

conseillers techniques nécessaires, sous la présidence d'un métropolite du patriarcat œcuménique, sera créée. Voici les points principaux du programme de travail qui a été élaboré :

1) la restauration, et la conservation des anciens monuments. Protection des trésors, bibliothèques et archives.

2) L'érection de l'école *Athonias,* avec des sections d'enseignement de peinture, de sculpture, de musique et de broderie.

3) L'installation d'une typographie hagiorite.

4) L'amélioration du réseau routier.

5) Travaux d'irrigation.

6) L'agriculture, viticulture, arboriculture, pêche, etc...

La commission devra s'occuper des détails de chaque point de ce programme.

La commission patriarcale de mai-juin 1951 a pu constater que les mesures prises en 1947 pour le relèvement du niveau moral ont eu leur effet, bien qu'il reste encore des plaintes sur « les zélotes, qui animés d'un zèle mal compris et ayant une formation déficiente, mènent une vie errante sur la Sainte Montagne et ne se soumettent pas aux ordonnances de la charte fondamentale ».

Il fut décidé de nommer une nouvelle commission composée de six personnalités athonites. Ce n'est manifestement pas sans raison que l'on s'abstient de faire allusion au problème, très actuel et très épineux en Grèce, des adhérants du vieux calendrier (julien). Ils sont cependant nombreux à l'Athos où, dans plusieurs monastères, on fait à la sainte Liturgie, mémoire *anonyme* de la hiérarchie.

Dès 1947, des mesures ont été prises en vue de REPEUPLER les monastères, soit par le retour de moines qui remplissent des charges en dehors de la Sainte Montagne ; soit en favorisant des vocations nouvelles. La commission patriarcale a aussi proposé l'établissement d'un MÉTOCHION (procure) en Amérique du Sud et en Australie.

Ces métochia, qui seraient sous la surveillance de quelques moines hagiorites, pourraient pourvoir les monastères de l'Athos de céréales, cuir, etc., et seraient ainsi d'un grand appui. Cette proposition a rencontré un accueil très favorable auprès des

représentants des monastères. Le rapport de la commission fut lu et approuvé par le Saint-Synode dans ses sessions des 4 et 9 août 1951 [1].

Constantinople. — Le 1er novembre dernier, le Patriarche œcuménique a inauguré la NOUVELLE TYPOGRAPHIE patriarcale. L'*Apostolos Andreas*, le nouvel hebdomadaire du patriarcat, paraît déjà dans une tenue renouvelée et agrandie.

Les fêtes du centenaire de CHALCÉDOINE ont eu lieu les 15 et 16 décembre à Chalcédoine même, avec la participation du patriarche et du Saint-Synode au complet [2].

Le métropolite VLADIMIR de Paris a soumis au patriarcat œcuménique la constitution de son exarchat [3].

Le gouvernement turc a de nouveau permis la BÉNÉDICTION publique de la mer le jour de la Théophanie, selon l'ancien usage. A la suite de cet heureux événement, le patriarche a envoyé un télégramme de profonde reconnaissance au Président de la démocratie turque [4].

Une autre concession récente et importante de la part des dirigeants turcs est celle relative au port en public de l'habit ecclésiastique. Jadis, seuls les chefs d'Église étaient autorisés à porter le costume religieux publiquement.

Éthiopie. — Pour la première fois dans son histoire, l'Église copte d'Éthiopie a consacré ses propres évêques. C'est l'amba BASILE, premier primat d'origine éthiopienne de l'Église d'Éthiopie qui présida la cérémonie en la cathédrale de la Sainte-Trinité à Addis-Abéba. Autrefois, cette fonction revenait au patriarche

1. Une liste des moines athonites se trouvant hors de la Sainte Montagne a été envoyée au Patriarche œcuménique par la Sainte-Kinotis de l'Athos. Cfr *AA*, 12 janvier 1952. Le Patriarcat a annoncé l'envoi d'une commission de personnes compétentes pour l'inventorisation et la mise en sécurité des trésors, livres et manuscrits des monastères, et a demandé la collaboration des intéressés. Cfr *Ekklesia*, 15 déc. 1951. Des extraits des procès-verbaux sont publiés dans *Agios Paulos* (édité à Athos), 14/15 (juillet-août), p. 196-217.

2. Cfr *AA*, 8 déc. 1951. *Grigorios o Palamas*, nov.-déc. 1951, publie une lettre encyclique patriarcale pour ce centenaire.

3. Cfr *AA*, 17 nov. 1951.

4. Cfr *id.*, 5 janvier 1952.

copte d'Alexandrie, chef titulaire de toutes les Églises coptes du Proche-Orient [1].

Grèce. — Le 29 octobre dernier, lors de l'inauguration de la 97e session du Saint-Synode, l'archevêque SPYRIDON d'Athènes a relevé les points principaux qui préoccupent actuellement la hiérarchie hellène. Ils ne sont d'ailleurs pas inconnus de nos lecteurs.

1) Le PROBLÈME DU CLERGÉ paroissial. Dans le nord du pays, plus de 600 paroisses sont sans prêtres. Un acte du conseil des ministres du 16 octobre 1951 permet que, pour l'ORDINATION sacerdotale, dans les petits séminaires des éparchies du Nord, les candidats ne fassent qu'un stage de deux mois au début de l'année scolaire de 1951/52. Ils doivent avoir terminé l'école élémentaire et l'on choisira de préférence ceux qui ont atteint l'âge de 40 ans.

2) La RECONSTRUCTION de plus de 800 églises détruites.

3) La question des adhérents du VIEUX CALENDRIER qui disposent de « pseudo-évêques ». Le manque de vigilance en cette matière pourrait provoquer des dommages et troubles assez graves pour toute la nation.

4) La question de la MORALITÉ PUBLIQUE de la population. Le nombre des divorces est en augmentation et d'autres symptômes d'une baisse de la moralité sont signalés.

5) La SITUATION ÉCONOMIQUE difficile de l'Église, qui ne dispose plus que d'une infime portion de ses biens [2].

L'Église grecque poursuit sa lutte pour la conservation des biens ecclésiastiques et contre l'ingérence de l'État [3].

On a posé les fondations d'une ÉCOLE DE DIACONESSES, appelée *Ikos tis Phititrias*, près du sanctuaire *Agia Varvara* de Daphni. Deux jeunes filles grecques ont déjà achevé leur stage dans de

1. Cfr Chronique 1949, p. 172 ; 1951, p. 65.
2. Cfr *Ekklesia*, 1 nov. 1951.
3. L'économe de l'Église grecque, le métropolite DOROTHÉE de Larissa, vient de publier un volume sur *L'Évolution de l'aliénation du patrimoine ecclésiastique jusqu'aujourd'hui*. M. PANAYOTAKOS, dans les *Archives de Droit canon et ecclésiastique* (Athènes, 1951, N° 3) insiste sur le fait que ce qui reste encore actuellement à l'Église est un stricte minimum et constitue son « toit ».

semblables écoles en Angleterre et en Suisse. Ce sont des auxiliaires d'œuvres sociales et charitables des paroisses. Le programme de l'école a été présenté au Patriarche œcuménique par M. VELLAS, directeur général de l'*Apostoliki Diakonia,* sous les auspices de laquelle cette initiative a été prise. M. Vellas note dans sa lettre que l'idée de cette nouvelle institution, comme celle des prédicateurs laïcs, ne s'introduit pas sans quelque résistance de la part des personnes qui ne comprennent pas la place du laïc et de la femme dans l'Église [1]. La maison servira en même temps de Foyer pour les étudiantes de l'Université d'Athènes.

Le 1er décembre dernier, l'*Apostoliki Diakonia* a pu inaugurer une nouvelle typographie grâce au concours du Conseil œcuménique des Églises. L'organe officiel de l'Église de Grèce, *Ekklesia*, y sera désormais imprimé avec un supplément destiné spécialement au clergé, *O Efimerios*, dont le premier numéro a déjà paru. Un périodique pour le relèvement spirituel et moral de la famille paraîtra tous les quinze jours avec le titre *To kharoumeno spiti* (*La Maison joyeuse*). Il comportera un supplément pour les enfants.

M. Vellas envisage encore l'impression de LIVRES LITURGIQUES, d'une ENCYCLOPÉDIE ecclésiastique et théologique ainsi que des ŒUVRES DES PÈRES GRECS de l'Église. Le patriarche Christophore lui a remis les notes manuscrites de feu le métropolite SOPHRONIOS Eustratiadis, rassemblées pour une réédition des Ménées. Le grand Horologion, d'après l'édition de Constantinople, est déjà sous presse.

Jérusalem. — Les cérémonies de la commémoration du 1500e ANNIVERSAIRE de l'érection du patriarcat de Jérusalem ont été assombries par la division de la cité. Beaucoup de personnalités officielles qui eussent normalement dû être invitées n'ont pu être conviées, faute de place. Le 11 novembre, les fêtes ont commencé par une doxologie solennelle célébrée en l'église dite « Petite Galilée » et par une réception dans les jardins qui l'entourent, sur le sommet du Mont des Oliviers. Malgré son infirmité, Sa Béatitude le patriarche TIMOTHÉE prit part aux offices et

1. *E*, 1 déc. ; *AA*, 12 janvier.

reçut les nombreux ecclésiastiques représentant les diverses communautés chrétiennes de Jérusalem. Les trois dimanches suivants, des offices furent célébrés à l'église de la Résurrection, celle de la Nativité à Bethléem, et l'église de la Dormition près du jardin de Gethsémani. Le 9 décembre, pendant la liturgie à l'église Saint-Jacques, le patriarche avait pris place sur le trône traditionnel du premier évêque de la Ville, saint Jacques le frère du Seigneur. Conformément à un ancien usage dans le patriarcat, la liturgie fut chantée en grec, l'Évangile en grec, arabe et vieux-slavon [1].

Pays-Bas. — Un groupe de pasteurs et de laïcs de l'Église réformée de Hollande qui publièrent en 1950 un petit volume assez retentissant : *Hervorming en Catholiciteit* et qui constituent ce qu'on a appelé le « *Hilversum Convent* », se montre de plus en plus actif dans ses efforts en vue de restaurer dans l'Église réformée néerlandaise des ministres « épiscopalement » ordonnés.

Le *convent* s'est adressé au Synode général pour demander que cette question soit mise à l'étude. Le synode ayant exprimé le désir d'être mis en possession d'un mémorandum sur la base du rapport des *Church Relations in England*, pareil travail a été remis à la Commission théologique au sein du Synode [2]. Alors que les non-conformistes anglais ne se déclarent disposés à prendre l'« episcopacy » dans leur « système » que pour faciliter l'Union, le *Hilversum Convent* désire positivement cette restauration qui répond, selon lui, à une exigence de la vérité théologique. D'ailleurs l'Église réformée des Pays-Bas a depuis quelques années un organe liturgique officiel *Kerk en Eredienst*, où ces problèmes sont étudiés avec beaucoup de netteté et en grande franchise. Les questions agitées au sein de la communion anglicane y reçoivent un aspect nouveau et une impulsion nouvelle.

Le 16 janvier, à Amsterdam, une TRADUCTION moderne de la Bible en néerlandais a été présentée aux délégués des différentes Églises protestantes des Pays-Bas. L'ancienne version datait de 1637. Elle avait été publiée en vertu d'une licence des États-

1. Cfr *SŒPI*, 4 janvier.
2. Cfr *CT*, 7 déc.

Généraux et sur l'ordre du Synode de Dordrecht. Quarante philologues des diverses confessions protestantes ont travaillé pendant 20 ans à la nouvelle traduction.

Le 12 janvier, le Synode de l'« Église luthérienne évangélique restaurée du royaume des Pays-Bas » a décidé de se RATTACHER à l'Église luthérienne évangélique, mettant ainsi fin à une séparation de 160 ans. C'est lors de l'assemblée de la conférence luthérienne mondiale de Lund en 1947 que les deux groupes ont constaté que les causes de leur séparation avaient disparu [1].

Pologne. — La « QUESTION POLONAISE » a abouti au résultat auquel on pouvait s'attendre [2]. Après que par un acte du 22 juin 1948, le Patriarcat de Moscou eût accordé à l'Église orthodoxe de Pologne l'entière indépendance (contre les réclamations du patriarche œcuménique) les trois évêques de l'Église orthodoxe polonaise, TIMOTHÉE de Bjelostok, GEORGES de Lodzin et MICHEL de Vrotslav se sont adressés au Patriarche Alexis pour qu'il leur donne un chef capable de diriger la nouvelle autocéphalie, n'ayant trouvé personne parmi eux susceptible d'assumer cette charge [3]. C'est l'archevêque de Lvov et Tarnopol, Mgr MACAIRE, consacré en 1945, qui fut désigné. Son intronisation a eu lieu le 8 juillet dernier en tant que « métropolite de Varsovie et de toute la Pologne » (5 à 600.000 fidèles) [4]. Le nouvel élu a joué un rôle important dans le rattachement forcé des Ukrainiens gréco-catholiques à l'Église orthodoxe de Moscou.

Roumanie. — Des AMENDES s'élevant de 5 à 10.000 leis roumains ont été infligées à 150 membres de l'Église orthodoxe roumaine pour cause de « négligence dans l'exécution des instructions du Patriarche ». C'était le ministre de l'intérieur qui avait informé le patriarche JUSTINIEN par lettre de ce que de nombreux membres du clergé omettaient certains passages dans la lecture

1. Cfr *SŒPI*, 25 janvier. Il s'agit d'une petite minorité dans le protestantisme hollandais, environ 68.000 adhérents en total.
2. Cfr Chronique 1950, p. 419-421 ; 1951, p. 68-69.
3. Cfr *ŽMP*, N° 7 (juillet) 1951.
4. *Id.*, n° 9 (septembre).

des lettres pastorales. Malgré tous les services qu'il a rendus au régime actuel, le patriarche lui-même ne serait plus *persona grata*. Des bureaux du parti communiste ont été installés dans le monastère de Bucarest, destiné à héberger le séminaire de théologie et l'école de musique ecclésiastique. Le patriarche l'avait fait mettre en état à grands frais.

Le n° 7-8 (sept.-oct. 1951) des *Studii teologice*, la revue des trois seuls instituts théologiques du patriarcat roumain encore ouverts, est consacré à la vie et à l'activité de saint Paul, à l'occasion du 19e centenaire de l'arrivée de l'apôtre en Europe.

Suède. — Le 1er janvier, la LOI DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE, votée en mai 1951 est entrée en vigueur. Les confessions religieuses autres que l'Église d'État suédoise ne sont plus considérées comme étrangères, en vertu de cette loi qui tend à la parfaite égalité des citoyens, quelles que soient leurs croyances. Certaines tendances allaient même jusqu'à la séparation de l'Église et de l'État, mais les choses n'en sont pas arrivées à ce point. Dans une allocution radiodiffusée, l'archevêque Yngve BRILIOTH, primat de l'Église luthérienne de Suède, a posé la question : « Quel est le nombre de ceux qui vont maintenant quitter l'Église ? »

Nous ne sommes plus, répond l'archevêque, aux temps de Charles XI, qui obligeait chaque Suédois à appartenir à l'Église. « Le principe de la liberté religieuse nous est précieux. L'Église ne gagnera rien à retenir par la force de la loi ceux qui repoussent son message ». D'autre part, l'Église ne désire pas voir se rompre les liens séculaires qui l'unissent à l'État, « mais plus nettement encore qu'auparavant il faut qu'elle apparaisse comme Église, corps spirituel, fondée sur la Parole et sur les Sacrements, et non pas comme une simple institution d'État pour les affaires religieuses ». « L'Église, il est vrai, voit avec une certaine tristesse, mais sans amertume, ceux qui la quittent maintenant. Elle doit se demander si ses lacunes ou celles de ses serviteurs sont peut-être la cause de ces départs. L'Église est et doit rester consciente de sa responsabilité, de son devoir de prêcher l'Évangile à ceux-là même qui lui tournent le dos ».

« Je tiens surtout à dire l'espoir, poursuit l'archevêque Brilioth, que la nouvelle loi n'accentuera pas les divergences entre

les groupes chrétiens de notre pays, à un moment où ils commencent à mieux se comprendre mutuellement, et qu'elle n'entravera pas les efforts pour unir tous ceux qui se veulent chrétiens dans la lutte commune contre les puissances du mal »[1].

La nouvelle loi ABROGE la vieille interdiction des monastères, mais exige encore l'approbation royale pour la fondation d'un monastère et stipule que l'âge minimum pour pouvoir entrer au couvent doit être de 21 ans accomplis. Ceux qui n'appartiennent pas à l'Église suédoise sont exonérés de 40% de l'impôt du culte. Les emplois publics sont désormais accessibles à tous, bien que dans certains cas — surtout pour la question très débattue des instituteurs — la situation ne soit pas encore tout à fait claire. Le mariage religieux dans n'importe quelle confession aura un effet civil[2].

A la session d'automne du Synode de l'Église suédoise, où furent également discutées les implications de cette loi, un très vif débat surgit à propos des TENDANCES « CATHOLICISANTES » des milieux « Haute-Église ». Il a été soulevé à propos d'un projet de revision du cérémonial officiel en vue d'une discipline liturgique plus poussée. Les initiatives libres des « ritualistes » ont été blâmées, étant plus évocatrices de Rome que de Wittemberg. Parmi certains jeunes pasteurs, c'est à qui se montrerait le plus « romain ». L'on a surtout dénoncé la pratique de l'élévation à la messe, car on craint qu'elle ne soit en connexion avec la doctrine catholique du sacrifice, envers laquelle certains pasteurs se montrent sympathisants. La question ayant été renvoyée à l'assemblée des évêques en janvier, pour qu'ils prennent les mesures nécessaires contre la propagation de coutumes qui inquiètent le peuple, l'archevêque Brilioth a, par la suite, au nom de cette assemblée, recommandé la modération, non sans avoir fait d'abord l'éloge du mouvement liturgique. Il a exprimé la crainte qu'en cherchant unilatéralement ses modèles dans « d'autres branches de l'Église universelle » on n'introduise un facteur de division dans la vie de l'Église suédoise. La pratique de l'élévation est formellement désapprouvée, car elle est devenue

1. Cfr *SŒPI*, 1 février.

2. Cfr *Vers l'Unité Chrétienne*, février 1952 : M. de PAILLERETS, O. P., *Problèmes actuels de l'Église suédoise*.

« l'expression de tendances romanisantes, où se font jour les idées de transsubstantiation et de sacrifice » contraires aux conceptions évangéliques.

Un autre point au sujet duquel il y a eu une lutte assez vive est le SERVICE ECCLÉSIASTIQUE FÉMININ, que certains voudraient même voir étendre jusqu'à un sacerdoce des femmes. En septembre dernier, les professeurs et chargés de cours de théologie d'Upsal et de Lund ont à ce propos publié la déclaration commune suivante :

« Nous soussignés, professeurs et docents en exégèse du Nouveau Testament aux deux universités du Royaume, déclarons ici comme étant notre opinion arrêtée, reposant sur des recherches rigoureuses, que l'introduction de soi-disant femmes-prêtres dans l'Église serait inconciliable avec la façon de voir du Nouveau Testament et signifierait une infidélité à la Sainte Écriture. Le choix des apôtres par Jésus et les paroles de Paul sur la place de la femme dans l'assemblée ont une valeur de principe et sont indépendants des circonstances et des opinions de l'époque. Il faut donc dire que le projet actuel de donner aux femmes accès aux fonctions sacerdotales dans l'Église suédoise se heurte aux plus sérieux obstacles exégétiques » [1].

Cette déclaration a, paraît-il, soulevé une tempête de protestations.

Le Synode n'a pas davantage pris de résolution au sujet de la question relative à la loi sur le DIVORCE, qui met les pasteurs dans l'obligation de remarier religieusement les divorcés. Les pasteurs qui refusent pour raisons de conscience s'exposent à des poursuites judiciaires. Dans ce domaine, la position de l'Église suédoise n'est pas précise [2]. La vie de l'Église suédoise d'aujourd'hui dans son ensemble montre des symptômes de forte effervescence idéologique [3].

1. Cfr *id.*, déc. p. 14 ; *CT*, 1 février.

2. Cfr L. F. DELTOMBE, O. P., *Une lettre des évêques luthériens de Suède sur les questions sexuelles*, Nouvelle Revue Théologique, nov. 1951, p. 926-937.

3. Signalons à ce propos encore que dans le journal de l'Église de Suède *Vår Kyrka*, 22 nov. 1951, le professeur Harald EKLUND, de la faculté de théologie à Lund, a critiqué virulemment la façon dont on a choisi les représentants pour la Conférence de Foi et Constitution de Lund 1952. Le professeur Eklund, libéral, dit qu'il n'y a pas de représentants pour

Syrie et Liban. — Dans le *Messager de l'Action chrétienne des Étudiants russes*, le R. P. G. Chodr, diacre libanais, publie des réflexions sur l'état actuel de l'orthodoxie syrienne-libanaise [1]. « La Syrie et le Liban constituent un sombre tableau parmi les pays orthodoxes », dit l'A. Aujourd'hui plus que jamais, le patriarcat d'Antioche demeure dans sa léthargie séculaire. Absence de formation religieuse élémentaire chez le clergé. Indifférence générale et perte de la foi et des mœurs. Le mouvement de la jeunesse, organisé en 1941-1942, a contribué à un certain renouveau par la Liturgie et la Bible. Il a été lancé avec l'approbation et l'encouragement de la hiérarchie. Mais « notre action ne trouve pas de mouvement correspondant chez le clergé, voilà l'essentiel du drame ». La communion fréquente, que l'on a voulu propager, s'est heurtée à l'opposition : « On nous refusait à la communion, car, selon l'opinion de la majorité des prêtres de mon pays, il ne convient pas de communier plus de quatre fois par an ». Le dynamisme initial du mouvement, son « radicalisme spirituel », a rencontré l'inertie du côté officiel. Même les protestations contre le mal des divorces furent reçues par une « tempête d'indignation », à laquelle l'organe du mouvement *An-Nur* (la Lumière), a répondu en publiant trois pages de saint Jean Chrysostome... Les quelques publications du mouvement restent les seuls moyens de répandre des informations d'ordre religieux parmi le peuple. Les cinq dernières années, le mouvement a déployé une intense activité pédagogique, surtout par des écoles de dimanche. Il y a également les souhaits d'une nouvelle organisation de la vie monastique. Une communauté religieuse serait d'un appui précieux pour aider à surmonter la crise actuelle, que traverse le Mouvement. Un renouveau est également souhaité par notre A. pour faire face à l'« uniatisme catholique »,

le nouveau mouvement Haute Église, qui a tant de contacts et d'intérêts internationaux dans le domaine œcuménique. Il n'y a non plus de représentants libéraux et on désirerait également voir représenté le mouvement de la « jeune Église ». Les représentants suédois sont tous d'une même espèce, les chefs et les protagonistes de l'école de Lund (non seulement les évêques Nygren et Aulén, mais aussi les professeurs Bring, Wingren, le doyen Askmark, e. a.). Cfr aussi *Svensh Kyrkotidning* (le journal du clergé suédois), 15 nov.

1. *Vestnik*, sept.-oct. 1951.

sur lequel « en toute charité fraternelle » il dit quelques paroles assez amères [1].

Yougoslavie. — Le métropolite JOSEPH de Skopljé, arrêté depuis un an, a été mis en liberté. L'évêque BARNABAS (Nastić) de Sarajevo, condamné en mars 1948 à 16 ans de prison, a également été relâché. Si la situation laisse encore beaucoup à désirer pour l'Église catholique en Yougoslavie, les conditions de vie de l'Église orthodoxe et des différentes communautés protestantes serbes se sont beaucoup améliorées, selon l'avis unanime des dirigeants ecclésiastiques avec lesquels M. Visser 't Hooft et le Pasteur R. Tobias se sont entretenus durant une visite au pays en janvier dernier. Ils confirment les autres témoignages [2] suivant lesquels la liberté du culte est complète. Néanmoins, selon eux, les conditions de l'éducation religieuse ne sont pas encore entièrement satisfaisantes. L'autorisation de donner l'instruction religieuse dans les écoles est parfois accordée, mais il y a des régions où l'enseignement religieux est paralysé et entravé. Les représentants du Conseil œcuménique ont souligné la grande importance de cette question pour l'avenir de l'Église et les autorités compétentes ont fait des promesses. Au cours d'un dîner au patriarcat, le patriarche VINCENT a de nouveau exprimé son désir d'entretenir des relations plus étroites avec les Églises à l'étranger [3].

1. Dans *The Catholic Herald* du 18 janvier dernier, à l'occasion de l'Octave des prières pour l'Unité Chrétienne, nous trouvons citées (p. 3) les paroles récentes suivantes d'un jeune prêtre grec-catholique (melkite) : « Je pense que l'Église melkite est seulement une Église temporaire. C'est un mal nécessaire de maintenir une double hiérarchie jusqu'à ce que les relations entre Rome et l'Orthodoxie, avec la grâce de Dieu et la bonne volonté de tous, deviennent de nouveau normales, comme c'était pendant les premiers siècles. J'ai des raisons sérieuses de croire qu'une fois l'union rétablie, tous les évêques grecs-catholiques s'effaceraient pour entrer dans les rangs de l'Église orientale renouvelée. La mission des grecs-catholiques est celle de vivre plus profondément et plus ardemment dans la tradition orthodoxe primitive et de servir ainsi comme un humble chaînon entre Rome et l'Orthodoxie ». — Il y a un problème du schisme qui n'est pas seulement académique : nos frères orthodoxes ne doivent pas l'oublier non plus quand ils se heurtent à l'« uniatisme catholique » qui a sa raison d'être historique.

2. Cfr Chronique 1951, p. 475-76.

3. Cfr *SŒPI*, 19 janvier ; *E*, 15 oct.

En vertu du principe constitutionnel de la séparation de l'Église et de l'État, non seulement les facultés catholiques de Zagreb et Ljubljana, mais aussi la faculté de théologie orthodoxe de Belgrade viennent d'être informées qu'elles seront dorénavant SÉPARÉES de l'État.

Mgr GERMAIN, membre du Saint-Synode, a rendu visite à l'évêque orthodoxe serbe NICOLAS, aux États-Unis. L'unité de l'Église serbe en Amérique (55 paroisses avec quelque 140.000 membres) avec celle de la patrie serait actuellement chose faite [1].

Relations interorthodoxes.

Dans sa lettre encyclique pour le 15e centenaire du Concile de Chalcédoine, le Patriarche œcuménique cite en entier le canon 28 de ce concile sur les privilèges du siège de Byzance et en fait le commentaire [2]. D'autre part, la revue *Orthodoxia* du patriarcat roumain a consacré un numéro spécial à Chalcédoine [3]. Le patriarche JUSTINIEN y expose — comme on le fit aussi à Moscou — que le canon 28 n'a plus force de loi actuellement.

Nous apprenons par le discours de fin d'année déjà cité du patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie [4] que le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE lui a annoncé, peu avant la nouvelle année, son intention de différer indéfiniment l'organisation du Synode panorthodoxe dont il fut beaucoup question ces temps-ci [5]. Le patriarche Christophore s'obstine néanmoins. Il attend entre autres, de ce synode des résultats fructueux pour la réunion des Églises copte, éthiopienne et arménienne, bref de tous les monophysites et monothélites. Selon lui, on devrait même envisager la réunion des Églises vieille-catholique et anglicane, surtout si celle-ci consentait à se montrer conciliante sur certains points qui « sentent le protestantisme ». Par une lettre du 17 décembre 1951 le patriarche d'Alexandrie a répondu à celui de Constantinople qu'il tenait à la convocation, puisqu'il n'y a aucune raison grave de la remettre. Si l'on arrive à réaliser

1. Cfr *Glasnik* (Belgrade), 1 déc., p. 173-174.
2. Cfr *Grigorios o Palamas*, nov.-déc.
3. No 2-3, avril-sept. 1951.
4. Cfr p. 58.
5. Cfr Chronique 1951, p. 369, 479.

ce projet, « l'Église orthodoxe orientale aura — ainsi écrit le patriarche Christophore — un plus grand prestige et elle pourra victorieusement s'opposer à l'avenir à toute résistance venant du côté de l'Église catholique et tendant à contrarier son influence ». Cet aspect du Synode à convoquer n'avait pas encore été exprimé jusqu'à présent et l'on peut espérer qu'il ne reflète qu'une vue personnelle.

L'archevêque MACARIOS de Chypre a répondu le 1er décembre dernier au patriarche œcuménique que la convocation d'un prosynode interorthodoxe lui paraît IMPOSSIBLE ET INOPPORTUNE actuellement, vu la présente situation politique qui empêche un certain nombre d'Églises autocéphales orthodoxes d'y participer. Il importe d'éviter de créer des divisions, car les non-participants pourraient rejeter les décisions qui auraient été prises [1].

Lors de la visite qu'une mission du patriarcat œcuménique a faite en juillet dernier au patriarche d'Alexandrie, les points suivants ont été abordés :

1) Le désordre et la confusion de nature canonique qui règne en Amérique entre les différentes juridictions.

2) La question du Calendrier qui préoccupe et trouble l'Église de Grèce et qui réclame une solution immédiate.

3) La décadence qui se manifeste depuis quelques temps dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem, surtout pour des causes politiques.

4) La division qui règne aujourd'hui entre les Églises autocéphales de l'Orient et celles de Russie et des Balkans.

Le patriarche Christophore dit dans son discours qu'il a encore écrit à ce sujet une longue lettre au patriarche œcuménique, pour lui exprimer son inquiétude et insister sur la nécessité impérieuse de supprimer tout différend entre les Églises locales [2].

Le *Journal du patriarcat de Moscou* a publié une violente PROTESTATION de l'archevêque PAISIOS d'Albanie, adressée aux chefs de toutes les Églises autocéphales et dirigée contre le

1. Cfr *Apostolos Varnavas*, déc. 1951, p. 473.
2. Cfr *P.*, 1 janvier.

patriarche œcuménique qu'il accuse de favoriser les intérêts du « chauvinisme grec ». Il s'agit de l'appui donné à l'évêque albanais Marc LIPA aux États-Unis qu'on a substitué à l'évêque Fan NOLI, dépendant du synode albanais [1]. Le patriarche Alexis appuie cette protestation et profite de l'occasion pour accuser le siège œcuménique de beaucoup d'autres actes anticanoniques dans le passé.

Entretemps, le BESOIN DE SE CONNAÎTRE et de se comprendre davantage se fait de plus en plus pressant parmi les chrétiens orthodoxes d'Orient. On s'est félicité de l'excellente occasion qu'offrait à cet effet la grande excursion en bateau lors des fêtes de saint Paul. La nécessité est apparue à tous les participants orthodoxes de resserrer les liens de paix et d'aide mutuelle. Deux réunions interorthodoxes se sont tenues pendant le voyage. Les représentants des Églises patriarcales et autocéphales ont alors déjà, après de longues discussions, acquis la conviction que les Églises orthodoxes ne sont pas préparées comme il le faudrait pour se réunir en prosynode. Une profonde préparation par des prises de contact et des études devrait le précéder [2].

Relations interconfessionnelles.

Généralités. — Notons ici quelques premiers échos de la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ qui vient d'être célébrée.

En *France* l'abbé Paul COUTURIER a publié une nouvelle petite plaquette avec des prières appropriées. Il y invite aussi à la prière pour la préparation de l'importante conférence œcuménique de Foi et Constitution qui se tiendra cette année à Lund en Suède. A Paris les réunions et cérémonies de la Semaine ont été clôturées en présence de l'archevêque Mgr FELTIN.

Le *Monde* (Paris) du 19 janvier a publié cette année encore un « triptyque œcuménique », réformé-anglican-catholique (par le pasteur Jean CADIER, l'évêque anglican George K. A. BELL et Mgr G. CHEVROT). Plusieurs périodiques ont consacré des articles dans leur

1. Cfr *ŽMP*, N° 10, 1951. Marc Lipa a été nommé le 31 août 1950 par le Saint-Synode de Constantinople et fut consacré le 10 sept. à Constantinople même.
2. Cfr *O*, 1951, n° 7, p. 357-365.

numéro de janvier à des questions concernant l'unité chrétienne. Mentionnons : *Ecclesia* (R. P. CONGAR, DANIEL-ROPS, le R. P. DANIÉLOU) ; *l'Union* (R. P. M. VILLAIN) ; *L'Union missionnaire du Clergé de France* (Mgr J. MAURY, et le R. P. C. J. DUMONT) ; *Bulletin du Cercle saint Jean-Baptiste* (R. P. DANIÉLOU, Ch. COUTURIER, J. PIANTIE, P. KOVALEVSKY).

En *Suisse*, à Genève, les habitants ont pu voir l'affiche publiée par M. l'abbé Couturier à la porte des églises catholiques et protestantes, dans les maisons de paroisses et chez de nombreux libraires. Le samedi 19, des orthodoxes, réformés, luthériens, anglicans, vieux-catholiques se sont réunis pour un office œcuménique à l'église vieillé-catholique de saint Germain. Une foule nombreuse y participait, chantant des cantiques et récitant ensemble le Notre Père. A cette occasion, Mgr PETIT, vicaire général, avait envoyé une très belle lettre qui fut lue au début du service.

Après cet office, frère Max THURIAN, de la communauté de Taizé, a fait dans une salle voisine, une conférence sur la place de la Vierge Marie dans la foi chrétienne. Il a aussi fait une autre conférence sur le concile de Chalcédoine.

Durant toute l'octave, les quelques frères de Taizé présents à Genève pour l'hiver, ont consacré leurs offices, célébrés chaque matin à la chapelle des étudiants et le soir à la cathédrale Saint-Pierre, à la prière pour l'Unité. Chaque soir, une personnalité œcuménique a participé à ces offices, prononçant une brève homélie et une prière d'intercession. Ainsi M. DE WEIMARN, directeur du service œcuménique de presse, M. le pasteur MOLANDER, de l'Église luthérienne de Suède, M. le pasteur VISSER 'T HOOFT et l'évêque anglican NEILL y prirent la parole. De la sorte, chaque soir de nombreux chrétiens non catholiques ont joint leurs prières à celles de leurs frères catholiques romains qui, ces mêmes jours, priaient à la même intention dans leurs églises.

En *Belgique*, l'opuscule de M. le chanoine R. Aubert, *La semaine de prières pour l'unité chrétienne* a été publié en traduction néerlandaise. Des veillées de prières ont été célébrées pendant l'Octave à Bruxelles et dans d'autres villes. A Namur et à Liège, la Grand' Messe du dimanche de la semaine a été célébrée selon le rite byzantin en présence de l'évêque du diocèse. Des conférences ont été faites en plusieurs endroits. La *Revue Nouvelle*, sous la rubrique *Quelques problèmes de l'Unité* contient les quatre articles suivants : Jean GRIBOMONT, *Les laïcs et l'Union des Églises*, Paul EVDOKIMOV

Sacerdoce royal : une vue orthodoxe sur la place du laïc dans l'Église ; Marcel GOSSET, *Protestants et Catholiques en Hollande ;* Roger AUBERT : *Philosophie religieuse et sainteté dans l'orthodoxie russe.*

En *Angleterre*, une réunion s'est tenue le 17 janvier au *Central Hall* à Westminster sous la présidence de l'évêque anglican d'Oxford ; le Rev. Francis HOUSE (anglican), le chanoine George DWYER (catholique) et le Dr. W. D. MAXWELL (presbytérien) y prirent la parole.

A Oxford, une réunion semblable a eu lieu sur l'initiative du *Council of the Church Unity Octave* (anglican). La pratique de la semaine se répand de plus en plus en pays anglo-saxon.

La commission *Faith and Order* du conseil œcuménique des Églises a rédigé des prières qui sont entièrement consacrées à l'intention de la conférence de Lund en août prochain et qui témoignent d'une grande sollicitude pour arriver « à la vérité dans la charité » (*Que tous les chrétiens qui suspectent ou dénoncent notre fellowship soient uniquement animés d'un zèle pour la vérité et qu'ils agissent avec charité*).

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Mgr André CASSULO, délégué apostolique à Constantinople, décédé le 9 janvier dernier, fit le 1er janvier dernier une visite de nouvel-an au Phanar. Le patriarche ATHÉNAGORE lui rendit cette visite en compagnie du métropolite Chrysostome de Néocésarée [1]. Ce dernier représenta aussi le patriarche aux funérailles de Mgr Cassulo.

Grigorios o Palamas, nov.-déc. 1951, traduit une grande partie de l'article que le R. P. G. DUMONT, directeur du centre *Istina*, a publié sur les fêtes de saint Paul, notamment les considérations concernant l'Église de Grèce, l'aspect œcuménique de la célébration et l'attitude de l'Église romaine [2].

Le no de janvier de *La Vie Spirituelle* (Paris) a pour thème *Le Nom de Jésus.* Quelques pages sont consacrées à l'invocation de Jésus dans la tradition byzantine. Signalons également Joseph

1. Cfr *AA*, 12 janvier.
2. Cfr Chronique, 1951, p. 483-485.

LEDIT, *The Eastern Schism and the Division of Europe* dans *Theological Studies*, déc. 1951 (XII, nº 4), pp. 455-480.

Anglicans. — Faisant œuvre de chroniqueur, nous ne pouvons passer sous silence la « drôle de tempête » qui a sévi en Angleterre et dans le monde anglican à propos de l'enseignement du Pape sur le mariage et la naissance, vers la fin de 1951. Les catholiques anglais ont été émus, et non sans raison, de la façon précipitée et superficielle dont on a, jusque dans la presse ecclésiastique anglicane, interprété les paroles du discours de S. S. Pie XII [1]. De nombreux théologiens catholiques, au nombre desquels Mgr ELLIS, évêque de Nottingham et Mgr MASTERSON, archevêque de Birmingham, ont souligné l'incongruité du raisonnement des contradicteurs selon lesquels, en une matière aussi grave, la fin pourrait justifier les moyens jusqu'à porter directement atteinte à une vie humaine. L'orage s'est d'ailleurs assez rapidement apaisé et l'on peut espérer qu'il n'aura pas d'autres conséquences pratiques pour le personnel médical catholique du royaume.

Protestants. — Dans *Foi et Vie* de nov.-déc. 1951, M. F. LOVSKIJ consacre quelques pages fort laudatives aux volumes déjà parus de l'*Histoire de l'Église* par FLICHE et MARTIN (p. 656-662).

La lecture des deux premiers volumes (jusqu'à la paix constantinienne) doit fatalement dérouter « des lecteurs de Lietzmann et de M. Goguel ». Quant aux tomes consacrés au moyen âge, « le mot qui s'impose avec insistance est l'adjectif *honnête* ». Pour ce qui concerne la suggestion de M. Lovskij au sujet d'une Histoire de tout l'Israël de Dieu, également dans ses « schismes » (l'A. renvoie ici à l'article de D. N. OEHMEN sur *Le schisme dans le cadre de l'économie divine*, Irén., 1948, nº 1) remarquons que dès le premier volume de FLICHE et MARTIN, un volume sur les Églises orientales séparées a été prévu. Dans le tome 10 (paru en 1950), on annonce encore un autre volume

1. Cfr par ex. *CEN* du 9 et 16 nov., ou *CT* du 16 nov., relatant l'opinion de l'évêque anglican de Monmouth, selon qui, en cas de conflit, c'est à la femme de décider du sort de l'enfant. Le Dr. MATTHEWS, doyen de la cathédrale de saint Paul à Londres, a parlé de l'enseignement « inhumain » du Pape.

(ce sera le t. 25) sur « Les Églises Protestantes ». De fait, pour être complet, il faudrait encore faire l'histoire des Juifs, « les premiers schismatiques » comme dit M. Lovskij. Mais alors, il en faudrait peut-être encore un sur l'Islam (Ismaël !).

Il est intéressant de remarquer que le *Living Church*, organe de l'Église épiscopalienne américaine, tout en désapprouvant la décision du Président des État-Unis concernant la nomination d'un ambassadeur auprès du Vatican, a DÉPLORÉ la « coordination de l'opposition » par le Conseil National des Églises aux É. U. et a parlé à ce propos de « protestantisme politique » auquel nous avons fait allusion dernièrement [1].

Dans *Begegnung* (Cologne), n° 11, 1951, M. LAROS traite de *L'effet du « nouveau dogme marial » sur la rencontre des confessions.*

Le Monitum du 5 juin 1948 fut un choc. L'instruction de décembre 1949 élargit le fossé. Le dogme a déchaîné une tempête mais après un an, beaucoup a changé. Des écrits « pro et contra » ont éclairci bien des points. En tous cas, l'atmosphère est purifiée de l'accessoire et les questions essentielles sont abordées avec franchise.

Au début de l'année a paru aux PAYS-BAS un RECUEIL important d'études réalisé par la collaboration de sept auteurs réformés et de sept catholiques qui exposent en confrontation les points de vues protestant et catholique, concernant l'histoire de la Réforme et les relations récentes entre protestants et catholiques, la doctrine catholique et réformée, le droit et la constitution, la spiritualité, l'apostolat. Le grand intérêt que suscite cette publication de part et d'autre est symptomatique pour le climat interconfessionnel dans le pays à l'heure présente [2].

La Vie Spirituelle (supplément) n° 19, 15 nov. 1951, contient trois articles sur les « Monachismes dissidents ». Louis GARDET, *Un monas-*

1. Cfr *LC* 9 déc. ; Chronique 1951, p. 487-88, et *HK* janv., p. 158-160.
2. *Geloofsinhoud en Geloofsbeleving. — Een peiling binnen Reformatie en Katholieke Kerk in Nederland* (Doctrine et vie de la Foi. — Un sondage à l'intérieur de la Réforme et de l'Église catholique aux Pays-Bas) ; sous la rédaction du Dr. H. van der LINDE et Dr. F. THIJSSEN, Utrecht, Spectrum, 1951, in-8; 367 p.

tère copte (pp. 468-474). G. D., *La vie conventuelle actuelle chez les anglicans* (pp. 475-480). FF. Roger SCHUTZ et Max THURIAN, *La communauté réformée de Taizé* (pp. 481-487).

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — La Conférence théologique annuelle du FELLOWSHIP DES SS. ALBAN ET SERGE, tenue à Abingdon en juillet dernier, avait pour sujet la TRADITION. Le P. Basile KRIVOSHEIN et les professeurs Vl. LOSSKIJ et VERCHOVSKIJ y prirent la parole du côté orthodoxe. Les conférenciers anglicans furent le Rév. H. BALMFORTH et le Rév. Owen CHADWICK. La présidence fut assumée par le Rév. Dr. E. L. MASCALL, qui dans *Sobornost* hiver 1951, donne un compte rendu de cette rencontre.

Du 24 au 28 septembre a eu lieu à Bièvre (France), la 3e RENCONTRE entre étudiants orthodoxes, anglicans et presbytériens. La célébration eucharistique de ces trois confessions a été étudiée en commun [1].

Sur le modèle de la Confraternité anglo-orthodoxe des SS. Alban et Serge une CONFRATERNITÉ D'ÉTUDE ÉVANGÉLIQUE-ORTHODOXE vient d'être créée en Allemagne. Son but est de poursuivre les travaux des journées qui se sont tenues à MARBOURG vers la fin de l'année 1951. Les présidents d'honneur de cette confraternité sont les Prof. E. BENZ (luthérien) et L. ZANDER (orthodoxe) ; le comité est composé de quatre membres : le P. ZACHARIAS (orth.) et le Dr. MÜLLER (luth.), avec les secrétaires M. Nikita VOINOV et F. PHILIPP. Une bibliothèque sera organisée pour l'étude des problèmes concernant particulièrement l'orthodoxie et le protestantisme [2].

L'évêque allemand vieux-catholique Jean DEMMEL a demandé au patriarcat œcuménique qu'on établisse des rapports d'amitié avec l'Église vieille-catholique d'Allemagne comme il en existe avec celle de Suisse.

Le métropolite GERMAIN et le professeur GLUMAC de Yougos-

1. Cfr *Vestnik*, nov.-déc., 1951, p. 21.
2. Cfr *id.*, p. 23.

lavie ont, lors de leur récente tournée en Amérique et en Europe, été les hôtes de l'archevêque anglican de Cantorbéry et eurent des conférences portant sur les rapports entre l'Église orthodoxe serbe et l'Église d'Angleterre. On sait que le patriarche serbe VINCENT a exprimé à plusieurs reprises le désir d'avoir plus de contacts avec les chrétiens d'Occident.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Maintenant que les différents points de vue concernant les possibilités de réunion entre anglicans et Églises libres ont été exprimés dans les Rapports que nous avons signalés au fur et à mesure de leur parution (voir aussi ici même, p. 111) une accalmie s'est produite, dans l'attente, sans doute, d'échanges de vues plus officiels. A la clôture de l'ANGLO-CATHOLIC PROGRESS CAMPAIGN, en octobre dernier, l'évêque d'Exeter a prononcé les paroles suivantes, qui sont encore très caractéristiques des réactions que provoquent ces discussions :

« Souvent il me semble qu'un des développements les plus surprenants et affligeants dans l'histoire anglaise récente a été la tendance de penser et de parler de l'Église d'Angleterre comme seulement d'une parmi plusieurs « Églises ». Pourtant il y eut un temps où chaque membre de l'Église d'Angleterre n'avait pas de doute que l'Église d'Angleterre fût l'Église même, par rapport à laquelle tous les autres groupements de chrétiens anglais étaient schismatiques, bien qu'honnêtes et bien intentionnés dans leur schisme ». Selon l'évêque une des causes de ce changement d'attitude fut la crainte d'être accusé d'orgueil, d'intolérance et de manque de charité et il conclut : « c'est une crainte sans fondement, je pense. Il n'est pas impossible d'insister sur les droits de la vérité dans un esprit d'humilité, d'amour et de compréhension. La chose n'est non seulement pas impossible mais c'est même un devoir » [1].

Du 18 au 20 décembre, à HIGH LEIGH, la conférence annuelle des FRIENDS OF REUNION a eu lieu. Elle réunissait des anglicans et des membres des Églises libres. Le Rév. A. G. HEBERT de Kelham, le prof. H. CUNLIFF-JONES (Bradford) et le Rév. Gordon RUPP y ont pris la parole. Le sujet mis à l'étude fut le

1. Cfr *FU*, déc. 1951, p. 34.

Baptême et la nature de l'Église. Le Rév. Martin Jarrett Karr (Mirfield) exposa le point de vue catholique et introduisit son auditoire dans la pensée du dernier livre du P. Congar [1].

Le n° de septembre 1951 du *Modern Churchman* (Vol. XLI, n° 3) a pour thème *The Church ; Past, Present and Future*, et reproduit les conférences de la 34e réunion annuelle des Modern Churchmen à Oxford, en août 1951.

Le projet d'union dans l'Inde du Nord et le Pakistan. — En novembre a été publié le Plan of Church Union in North India and Pakistan. A l'encontre de ce qui est le cas pour l'Église Unie de l'Inde méridionale, ce projet comporte l'unification du ministère dès l'origine. Par une imposition mutuelle des mains, sans préjuger de la valeur des ordres antérieurement reçus (« épiscopalement » ou non) les ministres anglicans, presbytériens, congrégationalistes, méthodistes et baptistes recevront tous par cette cérémonie initiale le pouvoir de célébrer les sacrements en tous lieux de l'Église Unie. Le plan insiste à plusieurs reprises qu'il ne faut pas vouloir exiger une interprétation théologique particulière de l'*Episcopacy*. Le projet ne prévoit pas de cérémonial commun ; les coutumes liturgiques des différents groupes en vigueur avant l'union demeureront inchangées. La convergence dans ce domaine sera réservée au processus de la « croissance en commun » (*growing together*) qu'on espère réaliser par ces projets d'union.

Entre diverses confessions. — A Beyrouth a eu lieu du 14 au 25 octobre une assemblée du Conseil de l'Alliance universelle des Unions chrétiennes de jeunes filles. L'accent œcuménique a été particulièrement sensible à la séance consultative qui a précédé l'Assemblée du Conseil et à laquelle prirent part des délégués syriens-orthodoxes, coptes, grecs-orthodoxes, anglicans, protestants et aussi catholiques de quarante pays différents. La nécessité a été soulignée d'organiser de plus nombreuses réunions et consultations mondiales, desti-

1. Cfr *CEN*, 28 déc.

nées à développer la compréhension œcuménique et à élargir la vision de l'unité chrétienne [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

C'est la TROISIÈME CONFÉRENCE MONDIALE DE FOI ET CONSTITUTION, laquelle se tiendra à LUND, en Suède, du 15 au 20 août prochain, qui retient à l'heure présente l'attention générale des milieux œcuméniques. Le Comité exécutif de la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, réuni au palais de Lambeth du 30 janvier au 1er février, sous la présidence de l'archevêque Brilioth, primat de l'Église luthérienne de Suède, a pris les dernières dispositions pour l'organisation de la conférence. Outre les trois rapports sur : 1) l'Église ; 2) la liturgie et 3) l'intercommunion [2], la conférence de Lund est encore préparée ces derniers temps par des discussions sur les FACTEURS NON THÉOLOGIQUES de la désunion des chrétiens. Une CONFÉRENCE INTERNATIONALE à l'institut œcuménique de BOSSEY qui s'est tenue du 6 au 12 novembre a donné un rapport sur ce sujet. Il a été publié dans l'*Ecumenical Review* de janvier 1952 (p. 174-180) et sera soumis aux délégués à Lund.

A Bossey on a reconnu qu'il était difficile de tracer une ligne de démarcation bien nette entre les facteurs théologiques et non théologiques affectant les divisions entre les chrétiens. L'Évangile devant être annoncé à des hommes se trouvant dans une grande variété de situations politiques, économiques et culturelles, il est inévitable que dans sa vie et dans sa doctrine, l'Église ne soit influencée par les diversités de langues, de formes de gouvernement, etc. L'isolement, la discrimination entre groupes économiques, sociaux et raciaux, les antagonismes nationaux et les guerres, les rivalités personnelles, etc., sont des agents non théologiques de division, s'ajoutant aux causes théologiques. En outre, certains facteurs non théologiques tendent à perpétuer les premières divisions : le chauvinisme et l'orgueil confessionnel, la facilité à accepter le statu quo, le poids mort ou l'inertie de l'administration ecclésiastique ainsi que les raisons psychologiques d'antipathie à l'égard de coutumes, de culte et de piété non familières. On a constaté

1. Cfr *SŒPI*, 16 nov.
2. Cfr *Ir.*, 1951, p. 496-507.

aussi que certaines tendances politiques et idéologiques du monde moderne poussent les Églises à se rapprocher sans nécessairement les conduire à la véritable unité. On a examiné comment les Églises pourraient protéger le renouveau et l'unité de l'Église contre la fâcheuse influence de facteurs non théologiques [1].

Le secrétaire de la commission de Foi et Constitution, le Rév. Oliver TOMKINS, a annoncé que la conférence de Lund réunira quelque 200 délégués et 200 invités. 170 délégués ont déjà été nommés par leurs Églises [2].

La liste des invités et des Églises qui ont déjà accepté, avec les noms des délégués, figure dans le RAPPORT de la session de la commission Foi et Constitution qui s'est tenue à Clarens au mois d'août 1951 [3].

The Ecumenical Review de janvier contient encore deux articles sur « la succession apostolique en tant que problème œcuménique » : Francis GRAY : *An Anglican View* (p. 139-150) et Henri d'ESPINE, *A Protestant View* (p. 151-160).

Contre l'imprécision de l'idée de « validité » chez l'auteur anglican, qui tâche de montrer qu'entre la position protestante et « catholique » il n'y a pas d'antithèse irréductible par rapport à la notion de la succession apostolique, le professeur H. d'Espine, de l'Université de Genève, oppose une fin de non recevoir disant qu'il comprend difficilement « comment à une question si importante pour l'Unité de l'Église, il n'est pas répondu sans ambiguïté (*straightforwardly*) par oui ou par non » (p. 157).

1. Cfr *SŒPI*, 16 nov. Trad. fr. du document dans *VUC*, févr.

2. *Grigorios o Palamas*, nov.-déc. 1951, demande avec insistance que les délégués orthodoxes de la Conférence soient désignés à temps et non pas seulement quelques semaines avant sa réunion, comme ce fut le cas pour Amsterdam. Cela surtout afin que ces délégués aient le temps nécessaire d'approfondir le sujet de la Conférence dont l'importance saute aux yeux. — Notons également ici que le Dr. Pan. J. PANAYOTAKOS, directeur des *Archives de Droit canon et ecclésiastique* (Athènes) a fait des réserves sur la participation des représentants grecs au service œcuménique du 5 août, à la cathédrale de Lausanne, où le métropolite Athénagore a lu le symbole. Il se demande si les canons ecclésiastiques sont encore en vigueur (N° 6, 1951, p. 146 s.).

3. *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Meetings of the Commission and of the Executive Committee at Clarens, Switzerland*, August 13-17, 1951 (avec résumé des décisions en français et allemand), 39, Doughty Street, London, W. C. 1.

De courts COMMENTAIRES sont donnés sur le rapport de l'*Advisory Commission* concernant le thème de l'Assemblée à Evanston en 1953 [1].

Les auteurs sont tous conscients d'une hyperaccentuation de l'« eschatologie réalisée » dans le Rapport qui ne ferait pas assez justice à la réalité actuelle de l'histoire du salut. M. Basile JOANNIDIS, professeur à l'Université de Salonique, insiste sur le fait que la lutte pour le royaume de Dieu se poursuit encore actuellement, bien que la victoire finale se place au delà des limites historiques. Il stigmatise aussi des expressions telles que « la honte de l'Église », « l'Église est malade », ou l'« échec de l'Église pour être chrétienne ». Rappelant Éph., 5, 27, sur l'Église sans tache, l'A. conclut : « Si nous parlons de l'Église comme étant malade et achrétienne, de la même façon que nous parlons du monde, la commission peut alors demander avec raison : Pourquoi le monde écouterait-il une Église si ressemblante à lui et qui prétend pourtant, comme le Corps du Christ, être l'espérance du monde ? » (p. 173).

Mentionnons aussi que le DÉPARTEMENT D'ÉTUDES du Conseil œcuménique a publié en novembre une brochure intitulée : *Eschatology and Ethics* composée par le Dr. W. SCHWEITZER, où l'état actuel de la question est exposé, avec une ample bibliographie.

Les chambres Haute et Basse de la CONVOCATION DE CANTORBÉRY ont approuvé le rapport du comité qui en mai 1951 fut chargé d'examiner le document : *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* de Toronto (juillet 1950). Le rapport du Comité spécifie que ce document sur la signification ecclésiologique du Conseil œcuménique est apte à écarter bien des malentendus et il exprime l'espoir de le voir servir de base à une déclaration faisant davantage autorité [2].

10 février 1952.

1. Cfr Chronique 1951, p. 494.
2. Cfr *SŒPI*, 1 février. Sur le document de Toronto, cfr *Ir.* 1951, p. 37-54.

Notes et documents.

Sur les traces de saint Paul.

Quelques pensées à propos du pèlerinage sur les traces de l'Apôtre Paul, accompli en Grèce au mois de juin 1950.

Quelques mois sont déjà passés depuis la célébration du XIX[e] centenaire de la première venue de l'Apôtre Paul en Grèce et en Europe, et les impressions, nées de la vie passée en commun durant une quinzaine, demeurent encore bien vives. Bien sûr, les cérémonies célébrées, les paysages enchanteurs et superbes de la Grèce, saturés de beauté et d'histoire, le temps magnifique et peut-être — puisque tous persistent à le répéter — la bonne organisation des fêtes et l'hospitalité cordiale du peuple grec, ont laissé dans l'âme des pèlerins des souvenirs qu'on croit inoubliables et qui, pourtant, comme il est naturel, se faneront ainsi que tous les souvenirs, avec le temps.

Mais le tableau symbolique du pèlerinage, dont le sens profond formait en réalité le but véritable des fêtes, restera profondément gravé dans l'âme de ceux qui y participèrent consciemment et n'est point destiné à s'effacer. Les 276 passagers (quelle coïncidence ! comp. Actes, XXVII, 37) de « l'Égée » qui ont suivi les traces corporelles de saint Paul comme représentants des différentes Églises en qui la chrétienté est aujourd'hui séparée, laissant dans leurs pays d'origine et leurs Églises et leurs divergences, se sont donnés les mains et se tenant fermement ensemble, ils ont marché sur les traces de l'Apôtre, parcourant des routes qui, malgré les progrès de la civilisation moderne, étaient parfois dangereuses et abruptes, unis dans un esprit d'amour, de joie et de cordialité, inspirés par un enthousiasme continu et un plein oubli — peut-être passager, mais qu'importe — des points de divergence qui les séparent.

Et ce bel itinéraire, accompli dans une atmosphère de cordialité, née de cette superbe fraternité d'amour, n'a été en aucun moment dérangé, et ce tableau de l'unité et de la confraternité non officielle de tant de chrétiens, de provenances si diverses, est resté intact jusqu'à l'instant des adieux si cordiaux et ne fut troublé dans les âmes des pèlerins retournant solitaires dans leurs foyers, que par l'amer reproche de Paul, résonnant au fond de leur cœur : « Jésus-Christ est-il donc divisé ? »

Quel symbolisme sublime en vérité que ce pèlerinage organisé dans l'imposante ambiance, tellement suggestive sous tous les rapports, du sol sacré de la Grèce et de l'Église Orthodoxe ! Serait-il exagéré de dire que les pèlerins faisaient penser, pendant toute la quinzaine des fêtes, au rassemblement décrit dans les Actes : « Après donc que ce bruit se fut répandu, un grand nombre s'assembla qui fut épouvanté de ce que chacun d'eux les entendait parler en sa langue. Ils en étaient tous hors d'eux-mêmes et dans cet étonnement ils s'entre-disaient : « Comment donc les entendons-nous parler chacun la langue de notre pays ? Parthes, Mèdes, Élamites, ceux qui habitent la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont et l'Asie, la Phrygie et la Pamphylie, l'Égypte et cette partie de la Libye qui est proche de Cyrène, et ceux qui sont venus de Rome, Juifs aussi et prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons parler chacun en notre langue des merveilles de Dieu ? » Étant donc tous étonnés et dans la dernière admiration, ils s'entre-disaient : « Que veut dire ceci ? » (Act. II, 6-13).

La présence de Paul parmi nous, a vraiment été miraculeuse, car elle a contribué à faire taire, ne fût-ce que provisoirement, non seulement dans nos bouches mais surtout dans notre âme et dans notre cœur, les pensées et les mots qui séparent, et fit régner ne fût-ce que pendant ces quinze jours seulement, les sentiments de la première communauté chrétienne, décrite encore, dans les Actes : « ... ils furent touchés de componction dans leur cœur... Ceux donc qui reçurent sa parole... persévéraient dans la doctrine... dans la communion... et dans les prières » (Act. II, 37-42), car « toute la multitude de ceux qui croyaient n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (Act. IV, 32). Le pèlerinage et les impressions extérieures sont maintenant une chose du passé, mais la vision spirituelle reste dans l'âme de chacun de nous, ineffaçable.

Et c'est cela la « Seule chose » qui nous intéresse. Aujourd'hui, que nous le voulions ou non, que nous tenions ou non aux convenances, que nous nous sentions rattachés à des liens historiques indestructibles ou que nous laissions ces liens se disjoindre, le courant de la nouvelle période de l'histoire s'élance impétueux vers l'Unité, et ceux qui savent voir se rendent compte qu'il n'est point facile de raffermir les obstacles, car l'Unité est le désir commun de tout vrai chrétien, puisque c'est le désir même du Christ et de son Apôtre.

Je ne suis point transporté par un enthousiasme bouillant et ne vois point, par un prisme, les murs mitoyens renversés. Je connais que ces murs ont des fondements solides, et que l'œuvre des siècles

ne peut être démolie en quelques jours ou en quelques années. Mais outre que les années, leur nombre fût-il grand ou petit, ne jouent pas un rôle important dans l'histoire séculaire de l'humanité, il y a deux points qui donnent une base positive à l'enthousiasme pour la période de l'union à venir. Le premier, c'est la volonté de Dieu, car la division n'est point voulue de Dieu et la haine n'est point sa volonté, surtout la haine à cause de choses sacrées. Si les hommes sous une qualité ou un prétexte quelconques la désirent, Dieu ne la veut pas et c'est Dieu qui a la parole et l'autorité et la puissance. L'ère des divisions et de la haine est passée et l'amour du Christ, même si en ce moment l'horizon du monde est sombre, commence déjà à poindre derrière les nuages sombres et épais de la misère humaine. Qui ne se réjouit à voir le soleil se lever rayonnant et vivifiant ! Tous, en une seule voix et le cœur uni, nous accepterons la lumière, et gloire à celui qui travaille pour accélérer son apparition ! Il est vrai que, dans la nature, les nuages épais tardent à se dissiper. Pourtant, combien de fois ne voit-on pas l'horizon sombre le soir, resplendir brillamment le matin suivant, et le soleil répandre sa lumière de bonté et de joie sur les pessimistes les plus endurcis, sur ceux qui célèbrent avec le plus d'opiniâtreté l'obscurité hivernale ?

Ce pèlerinage de quinze jours sur les traces de Paul nous a donné un instant symbolique du beau tableau de l'unité — malgré les divergences existantes des sentiments — dans l'incommensurable lumière de l'amour, et c'est cela qui est l'essentiel.

Puisse, par le travail conscient et consciencieux de chacun de ceux qui y participèrent et qui goûtèrent, ne fût-ce que symboliquement, à la beauté de cette unité, puisse, dis-je, poindre sans tarder le beau jour où tous les chrétiens, sans exception, d'une seule voix et d'un seul cœur, confesseront et démontreront que « ... nul autre Nom sous le ciel n'a été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés » (Actes IV, 12) et, entendant la voix : « Oui je vais venir bientôt » (Apocalypse, XXII, 20) et croyant que « le Seigneur est proche » (Philip., IV, 5) clameront les paroles tant désirées : « Maran atha, amen ».

HAMILCAR S. ALIVISATOS.
Professeur à l'Université d'Athènes,
Membre du Conseil œcuménique.

Bibliographie.

DOCTRINE

Karl Barth. — Die Kirchliche Dogmatik. Tomes III, 3 et III, 4 : Die Lehre von der Schöpfung. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1950-51 ; in-8, VIII-638 et X-810 p.

En peu de temps se sont succédés deux nouveaux volumes de la *Kirchliche Dogmatik* : KD III, 3 et KD III, 4, achevant ainsi l'exposé du tome III sur Dieu Créateur. KD III, 1 et 2 avaient traité respectivement : *a*) de l'Œuvre de la Création (Création et Alliance), et *b*) de la Créature (l'Homme en tant que problème de la dogmatique). KD III, 3 aborde l'« histoire » de la création (le Créateur et la Créature), l'histoire de l'Alliance, c'est-à-dire la doctrine de la Providence selon le schème classique : *conservatio, concursus* et *gubernatio* ; aspects auxquels de la part de l'homme correspondent la foi, l'obéissance et la prière (celle-ci — essentiellement *demande* — conçue comme participation à la souveraineté de Dieu et à son gouvernement du monde). De la part de Jésus-Christ, y correspond sa triple fonction prophétique, sacerdotale et royale. On trouvera dans le long § 49 (p. 67-326) certains accents qui nous semblent assez neufs dans l'œuvre barthienne, notamment là où il est question de l'homme prenant part à l'exercice de la volonté divine dans sa souveraineté vivante. Le chrétien, serviteur, fils, ami de Dieu, est, comme *sujet* de la Providence divine, activement présent au déroulement de l'histoire. Il n'y est pas simple spectateur, mais y a son mot à dire et porte une responsabilité ; bien entendu, dans l'imitation du Christ, par et avec Lui, car il n'est plus un moi isolé, étant de la « race choisie », appelée à régner avec le Fils. Le *per Jesum Christum Dominum nostrum* final de ce § 49 a une résonance toute « liturgique ». Nous espérons que ce paragraphe aura quelques répercussions favorables dans le domaine de l'ecclésiologie dont la *Dogmatik* a encore à traiter *ex professo*. — Le prof. Barth estime que le paragraphe suivant (p. 327-425), sur Dieu et « das Nichtige » (le « vaurien », ainsi devrait-on traduire selon lui), est moins important que le précédent et nous sommes entièrement d'accord. On lui a même demandé si ces réflexions ne constituaient pas, dans une certaine mesure, une restriction ou un correctif au dogme classique de la création *ex nihilo* (cfr *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, Genève, déc. 1951). La réponse n'est pas claire, et toute cette doctrine du mal, qui rappelle fort les spéculations d'un Boehme ou d'un Berdjaev, dépasse manifestement les limites de la théologie que M. Barth voudrait si rigoureusement respecter et voir respectées. Le troisième chapitre de son Angélologie (§ 51, sur les Anges et leurs Adversaires) souffre, hélas, de ces conceptions du mal qui, selon nous, sont peu bibliques dans leur ensemble. Par contre, ce que B. a à dire et à critiquer à propos de la théologie des Anges (426-558) nous semble souvent intéressant dans son effort de « démythologisation ».

Peut-être nulle part autant qu'ici dans l'œuvre barthienne n'apparaît aussi nettement le caractère propre, la méthode spécifique de ce travail théologique qui consciemment remet tout en question, comme recommençant *ab ovo*. Cette allure cartésienne a quelque chose de rafraîchissant mais, tout le monde le comprend, cela a aussi ses grands inconvénients, et insuffisances. Ainsi pour ce qui concerne la démonologie, il nous semble que B. lui-même oublie un peu trop l'avertissement de la p. 515, à savoir qu'il ne faut pas vouloir faire une « ontologie du ciel ». A maints endroits de ce volume, on admirera cependant une fois de plus la vigueur dialectique de la pensée du théologien bâlois, pensée souvent réellement constructive et « édifiante ».

Cela vaut aussi du huitième volume (KD III, 4) de cette volumineuse *Dogmatik*, quoique dans les questions d'éthique qu'on y traite, bien des choses soient discutables. Dans sa préface, B. annonce qu'il va se mettre maintenant — c'est-à-dire après cette *Ethik* — à la « tâche principale » et qu'il fait les premiers pas tâtonnants dans « un domaine vaste et neuf où la responsabilité devient presque illimitée », à savoir celui de la doctrine de la Rédemption. Or, nous nous demandons ceci : comment peut-on, en conscience, parler de la morale *chrétienne*, si l'on n'a pas de notions tant soit peu précises — et non des tâtonnements — sur l'économie de la Rédemption ? Comment peut-on, avec un sentiment de sa responsabilité, exposer les normes de la vie *chrétienne*, si l'on n'a pas bien examiné à fond (théologiquement, et non seulement anthropologiquement ou à partir d'une doctrine de la création où l'œuvre du Rédempteur n'est encore entrevue que vaguement ou très en général) les linéaments spécifiques, la nature et la structure propres de cette vie sous le signe de la Rédemption ? Comment peut-on, vraiment en conscience et responsabilité, aborder la question de la liberté et de l'obéissance *chrétiennes*, si l'on n'a pas avant tout, et *ex professo*, interrogé et écouté jusqu'au bout le message de l'Évangile — *tout* ce message — sur l'existence nouvelle dans le clair-obscur de la loi *et* la grâce, sur la dialectique du « ministère de la réconciliation » ? (2 Cor., 5, 18). « Détruisons-nous donc la loi par la foi ? Loin de là ! Nous la confirmons, au contraire » (Rom., 3, 31). Nous craignons fort que la doctrine de la Rédemption chez Barth ne soit dès lors en grande partie dépendante, sciemment ou inconsciemment, de certains principes qui sont mis à la base de son Éthique. On s'étonne, par ex., que dans cette Éthique, on ne rencontre point l'idée de l'« expiation ». Dans le traitement des problèmes délicats des relations de l'homme et de la femme — où nombre de choses sont bien dites, mais où d'autres, surtout sur les points critiques, le sont beaucoup moins bien — un texte capital comme 1 Tim., 2,15 (« elle sera sauvée en devenant mère ») est entièrement laissé de côté. Cette éthique a une empreinte fortement humaniste ; l'accent sotériologique y fait défaut (comme dans toute la polémique récente sur ce thème du côté protestant). Cela vaut aussi particulièrement des pages — intéressantes d'ailleurs à plusieurs endroits — concernant le *travail* (pp. 538-648). P. 591, B. se montre bien conscient de ce que, parlant d'éthique, une anticipation de certaines notions sur la Rédemption lui soit nécessaire ; cependant, de fait, ce n'est pas à une véritable sotériologie qu'il se rapporte mais à sa doctrine de la Création. Nous devons, en effet, dire à B. et à beaucoup d'autres réformés contemporains, qu'ils ne tiennent pas suffisamment compte de la grande rupture intervenue par le péché et qu'ils ou-

blient trop que l'homme sauvé par Jésus-Christ est encore un pécheur... Il nous semble que le « *simul peccator* » de la justification réformée n'a plus ici aucun contenu réel ; l'économie néotestamentaire y apparaît un peu comme une période de simple *freewheeling* vers la Parousie. Par ex., la génération d'enfants *post Christum natum* aurait, selon B., entièrement perdu sa signification vétéro-testamentaire, car, dit-il, le Fils, dont-il s'agissait, somme toute, uniquement dans la propagation de la race humaine (p. 298) est né et est devenu notre frère. Par cet exemple, on comprendra peut-être mieux pourquoi nous insistions sur la nécessité d'avoir, avant de parler de morale chrétienne, quelques notions plus approfondies sur l'économie de la Rédemption et de la Réconciliation. Sans cela il sera inutile de discuter les détails discutables de KD III, 4.

D. Th. STROTMANN.

J. Schildenberger O. S. B. — Vom Geheimnis des Gotteswortes. Heidelberg, Kerle Verlag, 1950 ; in-8, 532 p.

M. Meinertz. — Einleitung in das Neue Testament. Paderborn, Schöningh, 5e éd. 1950 ; in-8, 354 p.

L'herméneutique du P. S., dépassant le cadre apologétique, veut donner au lecteur consciencieux un *habitus exegeticus* qui lui permette de pénétrer le vrai sens de tout passage de l'Écriture. La 1re partie est la reprise du traité traditionnel de l'Inspiration et de l'Inerrance. La 2de partie, illustrée par de nombreux exemples d'exégèse, traite du sens littéral, des modes d'expression, des genres littéraires et du sens spirituel. La lecture de cet ouvrage est ardue, mais celui qui se l'aura assimilé, possédera une bonne technique d'exégèse. On regrette l'absence d'un exposé sur le développement interne des grands thèmes de l'Écriture.

L'*Introduction* de M. M. passe pour être en Allemagne le meilleur manuel catholique en la matière. Cette nouvelle édition s'est appliquée à une mise à jour de la littérature, mais n'a pas pu assez tenir compte des ouvrages non allemands.

D. N. E.

Vom Wort des Lebens. Festschrift für M. Meinertz. (Neutest. Abhand., 1. Ergänzungsband). Munster-in-W., Aschendorff, 1950 ; in-8, 168 p.

P. Heinisch. — Geschichte des Alten Testamentes. (Bonner Bibel, Ergänzungsband II). Bonn, Hanstein, t. I, 1949, t. II, 1950 ; in-8, 388 p.

Parmi les 13 monographies offertes à M. Meinertz à l'occasion de son 70e anniversaire, l'étude de J. Michl sur *l'Esprit comme garant de la vraie foi* est intéressante pour le dialogue catholique-protestant : le *chrisma* de I Jean, 2, 20 n'exclut pas un magistère ecclésiastique, mais il faut le comprendre comme le *sensus fidelium* que la théologie actuelle met de plus en plus en valeur. Dans un article remarquable, *la Septante est-elle inspirée ?*, P. Benoît admet dans la transmission de la Parole au monde grec, « une influence *positive* qui introduirait dans le donné révélé des additions et des transformations... souvent substantielles ».

P. Heinisch nous donne le complément historique de sa *Théologie de l'A. T.* Celle-ci avait exposé la doctrine que les hommes de Dieu avaient enseignée ; l'*Histoire* nous apprendra la situation religieuse concrète du

peuple de Dieu. L'A. ne veut rien innover et se tient dans le cadre d'un commentaire historique de l'A. T. Présenté avec clarté et sans longueurs, cet ouvrage servira de manuel. D. N. E.

Dom Célestin Charlier. — La Lecture chrétienne de la Bible. Éditions de Maredsous, 1949; in 8, XVI-346 p.

D. Charlier a publié dans la Bible de Maredsous une courte introduction à chacun des livres de l'A. et du N. T. ; il a commenté le texte sacré à ses élèves ; il veut s'adresser ici au public cultivé désireux de lire, comprendre, goûter la Bible et en tirer un aliment spirituel : il explique à ses lecteurs comment ils pourront s'approprier la sève de la Sainte Écriture. Ceci suppose chez ces lecteurs un minimum de connaissances techniques et un sens d'appréciation des valeurs psychologiques, morales et surnaturelles. Les cinq premiers chapitres sont techniques (place, contenu, origine, milieu où est née la Bible et ses genres littéraires) ; les cinq derniers chapitres apprennent à découvrir « le Message du Verbe », et « l'Œuvre du Saint-Esprit » avec une foi, un sens et une compréhension chrétiens. Ici est la partie originale du livre où les fidèles, sous la direction d'un connaisseur et d'un maître, apprendront à exploiter les richesses spirituelles de la Bible. — Cet ouvrage, de tous points remarquable, a été accueilli avec les plus grands éloges par les spécialistes comme un des meilleurs, sinon le meilleur pour l'initiation sérieuse à la lecture de la Bible.

D. T. B.

O. Cullmann. — Les Sacrements dans l'Évangile johannique, la Vie de Jésus et le Culte dans l'Église primitive. Paris, P. U. F., 1951 ; in-8, 92 p.

Reprenant la thèse qu'il avait exposée en 1944 dans *Urchristentum u. Gottesdienst*, M. O. C. analyse les allusions au baptême et à l'eucharistie qu'il découvre dans l'évangile de Jean (plus d'une douzaine) pour prouver que le rapport entre l'histoire et le sacrement est l'un des thèmes essentiels de cet évangile, comme en témoigne la conclusion (Jo., 20, 29-31). Plusieurs des interprétations de l'A. sont assez neuves et auraient peut-être demandé un développement plus ample pour convaincre entièrement (p. ex. la purification du temple, figure de l'Église, corps du Christ crucifié et ressuscité), mais l'idée qui inspire cette étude : l'identité entre le Jésus historique et le Seigneur présent dans la communauté, est bien la clé du IV[e] Évangile comme l'A. l'a fait ressortir avec bonheur. D. E. L.

S. de Diétrich. — Le Renouveau biblique. Manuel pratique d'études bibliques. (Coll. « *L'Actualité protestante* », Série biblique). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 2[e] éd. remaniée, 1949 ; in-12, 308 p.

Wilhelm Vischer. — La Loi, ou les cinq Livres de Moïse. L'Ancien Testament, Témoin du Christ, t. I. (Trad. M. Carrez, même coll.). 1949 ; in-12, 356 p.

E. Hoskyns F. N. Davey. — L'énigme du Nouveau Testament. (Trad. Simonne Condemine et Fernand Ryser, même coll.). 1949 ; in-12, 226 p.

A.-M. Hunter. — Un Seigneur, une Église, un Salut. L'unité du Nouveau Testament. (Trad. Y. C., même coll.). 1950 ; in-12, 140 p.

Fidèle à l'inspiration initiale dont S. de Diétrich s'est faite l'interprète dans *Le Dessein de Dieu* (*Irén.*, t. 20, 1947, p. 344), la série biblique de Neuchâtel met à la portée du lecteur français, un ensemble d'ouvrages soucieux de percevoir le souffle unique qui anime le message biblique d'un bout à l'autre.

La réédition du *Renouveau biblique* (*Irén.*, t. 21, 1948, p. 109), d'un ton plus œcuménique encore, offre un plan un peu remanié, des renseignements historiques et bibliographiques plus fournis, de nouvelles applications de sujets d'études.

La Loi s'ouvre par une excellente introduction sur le Christ dans les Écritures qui rend compte du titre général de l'ouvrage plus apparent dans l'original allemand, dont ce volume n'est qu'une première partie. Au cours de l'exposé, les jalons de la marche où Dieu se fait connaître sont harmonieusement posés. L'A. de cet ouvrage, qui a marqué (cfr *Irén.*, t. 22, 1949, p. 91) et informé des courants modernes, fait volontiers appel aux exégèses de Luther lui-même. La traduction française nous a paru un peu lourde.

L'Énigme du N. T. laisse le lecteur plutôt perplexe. Edw. Hoskyns et son éditeur, influencés par la méthode de Bultmann, veulent reconstituer par une méthode scientifique rigoureuse dépouillée de tout à priori dogmatique, ce que l'on sait de positivement certain sur le problème de Jésus, notamment si le Jésus historique est celui que nous présente le N. T., et dans quelle mesure. Malgré un certain optimisme dans l'exposé, le lecteur catholique trouvera les conclusions nettement insuffisantes.

En dernier lieu, le petit volume de A. Hunter est une œuvre de paix, d'un anglican traduit par un catholique romain dans une collection protestante. L'A. montre à quel point se vérifie dans le N. T., à travers la diversité profonde de présentation des livres saints, la parole de l'apôtre : « un Seigneur, une foi, un baptême » (Éph., 4, 5). D. M. F.

Daniel Ruiz Bueno. — Padres Apostolicos. (B. A. C., 65). Madrid, La Editorial católica, 1950 ; in-8, VIII-1132 p.

Le P. Madoz nous a donné récemment (*Rivista española de teología* 1951, pp. 438-472), une liste aussi complète que possible de toutes les traductions espagnoles des Pères de l'Église depuis les débuts de l'imprimerie. Il y notait que la *Biblioteca de Autores cristianos* (B. A. C.) qui paraît à Madrid depuis plusieurs années, avait dans son programme l'édition des plus importants des Pères de l'Église. De fait, sur les 64 premiers volumes parus, il n'y en avait que 8, qui vérifiassent cette assertion, dont 7 consacrés à saint Augustin, et un à Prudence. Voici, dans le 65[me], une ample collection des Pères apostoliques, donnant entre autres, outre le texte original et la traduction, une bibliographie assez à jour, des introductions générales et spéciales, et beaucoup de compléments utiles. C'est ainsi que les lettres de saint Ignace d'Antioche figurent dans leurs différentes additions (remaniements et recensions). Ce volume magnifique se termine par un *Index verborum* grec de toutes les œuvres traduites, qui rendra service aussi en dehors de l'Espagne. Quelques coquilles dans la transcription des noms étrangers. D. O. R.

St. Cyril of Jerusalem. — Lectures on the Christian Sacraments.

The Procatechesis and the five Mystagogical Catecheses. Éd. par F. L. Cross. (Texts for Students, 51). Londres, S. P. C. K, 1951 ; in-12, XLII-84 p., 12 /6.

L'éminent patrologue anglican publie, à l'usage des étudiants, un texte des catéchèses mystagogiques et de la procatéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, texte qui, dit-il modestement « ne prétend être plus qu'une revision de ceux déjà imprimés » (p. XXXV). Dans une brève introduction, il traite du cadre de ces textes et des problèmes principaux qu'ils posent. Notons tout spécialement que, à l'inverse du mouvement actuel, l'inauthenticité cyrillienne ne lui semble nullement prouvée. — Le Dr. Cross fait suivre son texte de la célèbre traduction de Dean Church. Nous aurions souhaité un texte anglais de sa main, car parfois comme le note l'A., l'éminent tractarien se base sur le texte bénédictin un peu différent. « La divergence n'embarrassera pas l'étudiant », continue le Dr. Cross, mais lui-même (p. XXXI) déclare purement et simplement que les hérétiques sont à rebaptiser suivant la pratique africaine, se basant sur la vieille traduction, et non sur son texte grec qui porte *αἱρετικοί τινες* (quelques hérétiques) au lieu de *οἱ αἱρετικοί* texte qui avait déjà causé des difficultés à l'éditeur bénédictin. D. H. M.

Ptolémée. — Lettre à Flora. Texte, trad. et introd. de G. Quispel. (Coll. « Sources chrétiennes », 24). Paris, Éd. du Cerf, 1949 ; in-8, 104 p.

Homélies pascales, I : Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte. Étude, édit. et trad. par P. Nautin. (Même coll., 27). Ibid., 1951 ; in-8, 204 p.

Jean Chrysostome. — Sur l'Incompréhensibilité de Dieu. Introd. de F. Cavallera et J. Daniélou ; trad. et notes de R. Flacelière. (Même coll., 28). Ibid., 1951 ; in-8, 318 p.

Origène. — Homélie sur les Nombres. Introd. et trad. de A. Méhat. (Même coll., 29). Ibid., 1951 ; in-8, 572 p.

Clément d'Alexandrie. — Les Stromates. Strom. I. Introd. de Cl. Mondésert ; trad. et notes de M. Caster. (Même coll., 30). Ibid., 1951 ; in-8, 182 p.

Nous connaissions déjà les études de M. Quispel sur la lettre à Flora du gnostique Ptolémée, chef de l'école italique des valentiniens, par l'article qu'il lui avait consacré dans *Vigiliae christianae* (1948, p. 17-56). En voici le texte grec, repris de l'édition de saint Épiphane de Holl, mais amélioré au point de vue critique en plusieurs endroits et accompagné d'une traduction française. — Les explications historiques sont reportées dans un « Commentaire » d'une trentaine de pages à la fin. Ce fascicule est le second — le 1er était les extraits de Théodote — d'un auteur gnostique que la coll. « Sources chrétiennes » nous livre dans sa série « non-chrétienne ».

Plusieurs homélies pascales très anciennes ont attiré l'attention des théologiens récents. La Coll. « S. Ch. » entreprend de les éditer, puisque le volume présenté par M. Nautin n'est que le premier d'une série. M. N., spécialiste d'Hippolyte, a rejeté décidément l'attribution pure et simple de cette fameuse homélie au célèbre docteur du IIIe siècle, mais il la considère comme inspirée de son *περὶ τοῦ πάσχα*. Il nous en donne une édition

critique, précédée d'une introduction dont le dernier chapitre « Analyse et explication du texte » relève fort heureusement, presque ligne par ligne, la richesse des expressions de l'homéliste souvent concis.

Le P. Daniélou, qui excelle à extraire le pollen des vieux textes, a profité de la préparation et de la traduction qu'a faite M. Flacelière du traité de saint Jean Chrysostome contre les anoméens pour remuer toutes questions utiles sur l'incompréhensibilité de Dieu, sur le sens du mystère, la « terreur sacrée », la φρίκη devant les choses divines, non moins que l'attitude des anges dans la glorification de l'infinie Majesté. Il avait été préparé à cela par ses études antérieures, notamment par ses travaux sur la théologie mystique de Grégoire de Nysse. La part du P. Cavallera semble bien se borner dans cette introduction aux premières pages concernant l'anoméisme. Signalons comme particulièrement neuf le paragraphe V que le P. D. a consacré aux données liturgiques fournies par le traité de saint Jean Chrysostome, notamment en ce qui concerne le Trisagion. — Le texte grec de l'édition n'est autre que celui de Montfaucon. La traduction est coulante et bonne.

Les homélies sur les Nombres d'Origène pourraient s'appeler, comme le fait remarquer l'introduction, « le Livre des purifications » (p. 60). Elles constituent une des plus volumineuses contributions que nous aient données *Sources chrétiennes* à l'initiation patristique. Quelques-unes de ces homélies sont célèbres, telle par exemple la 27me, sur les 42 demeures du désert, qu'Origène a établies comme autant d'étapes dans la vie spirituelle. Völker s'en était servi jadis pour établir la qualité mystique, jusqu'alors méconnue, de la doctrine du grand alexandrin. — Seule la traduction française du texte est donnée ici, faite sur la version de Rufin, tout ce qui nous reste de ces précieuses homélies. Introduction un peu diluée ; les notes nous ont paru meilleures.

Le P. Mondésert nous a donné déjà une étude remarquable sur Clément d'Alexandrie (coll. « Théologie »), et une édition du *Protreptique*. A mesure qu'un auteur travaille un même sujet, sa compétence se renforce et sa main s'affermit. La valeur des anciennes éditions patristiques des XVIIe et XVIIIe siècles est due à cette continuité dans le labeur. Il semble bien que les meilleures études de *Sources chrétiennes* seront également dues à cette qualité, du moins si nous en jugeons par la présentation de ce Ier stromate. — Le texte grec de l'édition de Staehlin reproduit a été contrôlé et à l'occasion judicieusement interprété d'après les sources. M. Marcel Caster, décédé avant la parution du travail, l'avait préparé avec une méticuleuse diligence, et nous lui sommes redevables ici d'une traduction excellente. D. O. R.

Clavis Patrum Latinorum, qua in novum *Corpus Christianorum* edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam, commode recludit Eligius Dekkers, opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis. (Sacris Erudiri, t. III, 1951). Steenbrugis, Abb. S. Petri (coéditeurs, Bruges, Beyaert — La Haye, Nijhoff) ; in-8, XXIV-462 p., 320 fr.

La parution de la *Clavis* fut une joie pour les patrologues. Le présent répertoire donne le plan d'édition de la partie latine jusqu'à la veille de la période carolingienne. Conçu rationnellement, bon nombre d'œuvres

sont résolument restituées à leur auteurs véritables et les *spuria* considérablement réduits, surtout lorsque leur apparition dépasse la période considérée. Quinze chapitres répartissent les auteurs et les autres *fontes* selon un groupement chronologique et géographique. Sont exclus du plan de la clef, les monuments épigraphiques et diplomatiques, sauf exceptions raisonnées. Les traductions latines même anciennes d'œuvres grecques sont réservées pour la section grecque. Chaque article mentionne les éditions fondamentales du texte, *P. L.* et *Corpus* de Vienne, ainsi que les adjuvants critiques qui leur sont postérieurs, études d'authenticité, tradition manuscrite, corrections critiques. Les travaux sur la vie et les doctrines des Pères n'ont pas été jugés à leur place ici. L'établissement de ces notes est particulièrement soigné, et les brèves appréciations qui parfois s'y joignent, judicieuses. Ici réside certainement l'intérêt le plus immédiat de ce copieux ouvrage. De bonnes tables terminent le volume. — L'A. a raison d'exprimer sa reconnaissance envers l'Académie de Vienne et ses autres collaborateurs qui lui ont permis de livrer un travail aussi sérieux, dont les lacunes sont minimes en fonction des principes admis. Nous y trouvons les arrhes d'un optimisme justifié, dans l'attente de la *clavis* grecque. D. M. F.

Fridericus Stegmüller. — Repertorium biblicum medii aevi. T. I. Initia biblica, apocrypha, prologi. T. II. Commentaria (auctores A-G). Madrid, Inst. Fr. Suárez, 1950 ; in-8, 310 et 440 p.

L'objectif du présent inventaire est tout différent du plan de la patrologie analysé ci-dessus. Il vise à servir de vade-mecum aux rédacteurs de catalogues de manuscrits, ensuite aux théologiens et aux exégètes. Au stade actuel de la publication, il est difficile d'apprécier cette œuvre équitablement, car l'A. promet sa dissertation pour le vol. final (t. IV), contenant aussi les index. Même la clef des sigles est différée. Le *t. I* rappelle d'abord d'assez nombreux *incipit-desinit* des livres bibliques pour situer aisément les passages des manuscrits mutilés. Il développe ensuite un long répertoire des apocryphes de la Bible, très à jour, et se termine par une liste des prologues connus des livres saints, élaborée surtout avec l'aide des éditeurs romains de la Vulgate. Le *t. II* aborde les commentateurs. Les provinces latines ont été soigneusement fouillées. On se demande pourtant en compulsant cette partie quelles sont les bornes du recueil, les limites du moyen âge (on y trouve saint Augustin et beaucoup d'anciens, Denys-le-Chartreux) ; la littérature latine est-elle seule envisagée ? Or, on rencontre des étrangers, Didyme d'Alexandrie, Bar-Salibi, des traductions et des originaux anglo-saxons et germaniques ; le répertoire des apocryphes est universel ; peu de Grecs sont cités. Les articles signalent les *inc.-des.* des traités, et les notices sont ici biographiques et critiques. On ne s'est pas borné à rassembler les commentaires proprement dits, mais aussi les traités bibliques plus élaborés, les glossaires et les monographies de détails. L'adoption des inédits expose forcément aux omissions que l'état d'investigation des fonds ne permet pas encore de combler. Y remédier est même le but de l'ouvrage. Le chapitre des apocryphes est la partie la plus travaillée de l'ouvrage, qui donne à celui-ci la valeur de la *Clavis* de dom Dekkers. La contribution à l'histoire de l'exégèse qu'apportent ces volumes en fait un monument inestimable. D. M. F.

Tertullian. — Treatises on Marriage and Remarriage. To his Wife, An Exhortation to Chastity, Monogamy. Translated and annoted by William P. Le Saint, S. J. (Ancient Christian Writers, ed. by J. Quasten and J. C. Plumpe, 13). Westminster (Maryland), Newman Press, 1951; in-8, VIII-198 p., 3 dl.

St. Augustine. — Against the Academics. Trans. by John J. O'Meara (Oxon.). (Même coll., 12). 1950; VI-214 p., 3 dl.

Id. — The Greatness of the Soul. The Teacher. Trans. by Joseph M. Colleran, C. SS. R. (Même coll., 9). 1950; VI-256 p., 3 dl.

Nos lecteurs connaissent déjà la valeur de cette collection (*Irén.*, t. 20, 1947, p. 231-232 ; t. 23, 1950, p. 103-104).

La juxtaposition des trois traités de Tertullien sur le mariage saisit l'écrivain aux trois moments de sa pensée, évoluant du catholicisme au montanisme. D'une conception déjà sévère sur la fidélité conjugale, il se fait de plus en plus catégorique et pessimiste. Introduction et notes rappellent tout le contexte historique.

Les différents dialogues traduits nous montrent saint Augustin s'élevant contre la position sceptique de la Nouvelle Académie, afin de faire accepter finalement le Sauveur incarné (*Contre les académiciens*, Cassiciacum a. 386, peu avant son baptême). L'éditeur admet un fond historique aux entretiens et croit saint Augustin plus influencé par Porphyre que par Plotin. Par contre, le *De quantitate animae* (Rome, peu après le baptême), démontrant la spiritualité absolue de l'âme, révélerait un auteur converti plus à la philosophie qu'au Christ, dit-on. Quant au *De magistro* (Tagaste, 389) qui a tellement fait impression sur le moyen âge, il argumente de la transmission de la pensée par des signes, et de l'insuffisance des mots, pour montrer que Dieu est le seul maître, qui donne une lumière intérieure pour discerner la vérité intérieure. D. M. F.

Henri de Lubac. — Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. (Coll. « Théologie », 16). Paris, Aubier, 1950 ; in-8, 448 p.

Frédéric Bertrand. — Mystique de Jésus chez Origène. (Même coll., 23). Ibid., 1951 ; in-8, 158 p.

On a dit de cet ouvrage qu'il était « mieux qu'un beau livre : une bonne action » (P. Vincent, dans *Rev. Bibl.*, 1950, p. 635). Bonne action sans doute que d'avoir exposé et réfuté, par des explications renouvelées et très pertinentes, l'ensemble des griefs et des préjugés qui ont eu cours contre Origène. Action beaucoup meilleure encore que d'avoir situé, selon les exigences de la pensée moderne, l'interprétation des Écritures telle que la comprenait le grand alexandrin. — L'étude du P. de L. est à ce point de vue exhaustive, en ce sens que l'effort déployé pour pénétrer la pensée du maître ne s'est arrêté devant aucun labeur, n'a reculé devant aucune mise au point. L'explication allégorique de l'Écriture par Origène nous apparaît ainsi avant tout comme « le sens dogmatique enraciné dans l'histoire » (p. 384), comme la vision du monde que retient l'homme « qui se convertit au Christ » (p. 393), comme le sens par excellence qu'y voit l'Église, « la seule qui comprenne l'Écriture » parce qu'elle est « cette portion de l'humanité qui se convertit au Seigneur » (p. 303). C'est l'inter-

prétation « que l'Esprit donne à l'Église » (p. 304), et *l'esprit* de cette exégèse est « un effort pour saisir l'esprit de l'histoire, ou pour assurer le passage de l'histoire à l'esprit » (p.278). Ce livre,qui est un des plus beaux ouvrages de théologie qu'on ait écrits au cours des vingt dernières années, vient à point nommé jeter une grande lumière sur tous les débats récents concernant le sens spirituel de l'Écriture. Sa longue conclusion (près de 75 p.), dépasse le problème d'Origène, et s'étend à toute la grave question de l'oubli, par la théologie de ces derniers siècles, de ce sens de l'histoire qu'on tente de nous rendre aujourd'hui, et dans lequel seulement la Bible trouve sa véritable dimension. — Nous connaissions déjà, par les introductions que l'A. nous avait données aux homélies d'Origène dans les volumes de *Sources chrétiennes* et par plusieurs de ses articles, une partie de ce travail. On en voit ici toute la riche plénitude.

L'ouvrage de M. Bertrand veut être une contribution à l'histoire du culte de l'humanité du Christ, dont il nous signale le premier développement, et très détaillé, chez Origène. Bien que se limitant en grande partie aux commentaires du N. T., il nous met sous les yeux un très grand nombre de textes, dont beaucoup sont connus et souvent cités, mais qui sont ici réunis très avantageusement. Personne ne contredira la thèse de l'A. Origène ne se distingue à ce point de vue des médiévaux qu'en ce que cet aspect de sa piété envers le Sauveur entre dans le cadre très proportionné d'une vision majestueuse de tout le mystère chrétien. Ici, encore, comme en beaucoup d'autres cas, Origène a été, suivant l'expression de saint Grégoire de Nazianze, « la pierre qui nous a tous aiguisés ».

D. O. R.

Jean Daniélou. — Bible et Liturgie. (Coll. « Lex orandi », 11). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-8, 480 p.

Les plus anciens de notre génération se rappellent les aperçus vivants suscités par les pages limpides de Mgr Duchesne, dans ses *Origines du Culte chrétien*, sur l'initiation chrétienne et sur les fêtes. La découverte de la *Peregrinatio* passionnait alors les chercheurs, mais seul l'aspect historique de la question excitait leur intérêt. On ne peut qu'admirer le chemin parcouru autour de ces vieux textes en cinquante ans. Non seulement les mises au point et les découvertes se sont multipliées, mais toute une théologie s'est révélée à leur contact, dont bien peu soupçonnaient alors l'existence. — Les pages denses et presque tendues que le P. Daniélou nous donnent ici sont vivement réjouissantes et prometteuses : toute l'initiation chrétienne y est repensée à la lumière de la théologie biblique et patristique. Elles apportent le témoignage d'une recherche pleine de fruits déjà, pour le renouvellement par les sources de la vie spirituelle des chrétiens de notre époque. On peut chicaner de-ci de-là (p. ex. *sputatio*). On ne peut qu'applaudir au résultat général. — Un des points les plus nouveaux mis en lumière dans l'introduction nous a paru être la relation établie entre les catéchèses de Théodore de Mopsueste et leur typologie du « visible et de l'invisible » d'une part, et les écrits, postérieurs, du pseudo-Denys d'autre part. Peut-être sommes-nous ici sur la voie d'une précision importante. D. O. R.

Prof. Nicolae Lungu et Protodiacon Anton Uncu. — Les chants

de la sainte Liturgie et chants pour la catéchèse d'après les mélodies traditionnelles ecclésiastiques en notation psaltique et linéaire (*en roumain*). Bucarest, Inst. biblique et de mission orthod., 1951 ; in-8, IV-120 p.

Cette édition de chants sacrés est destinée selon l'introduction, à résoudre trois problèmes de pastorale : l'uniformité du rite, le chant en commun et la catéchèse ordinaire par le chant. Quelques chants populaires sont déclarés liturgiques par l'autorité. Tout le recueil est écrit en double notation, byzantine et européenne. Bien que l'inspiration musicale ancienne soit nettement perceptible, on se rend compte de l'originalité du « dialecte roumain » de la langue psaltique. Est-ce l'effet de l'enseignement puriste de l'académie théologique, toujours est-il que toute modalité exotique est soigneusement évitée (échelles chromatiques et barys), en sorte que le lecteur occidental goûtera autant ces mélodies que le fidèle roumain. D. M. F.

The Chichester Customary. The Rites of the Church as observed throughout the Year in Chichester Cathedral. With an Introductory Essay by A. S. **Duncan-Jones**, B. D. Londres, SPCK, 1948 ; in-8, 84 p., plan et planches hors-texte, 10/6.

Ce mince volume donne en détail les cérémonies actuellement en usage dans la cathédrale anglicane de Chichester. Celles-ci, nous dit-on, sont basées strictement sur le texte du Prayer Book amplifié à l'occasion par les us et coutumes suivis à Ch. avant la Réforme. Le tout constitue un système sobre et digne, d'apparence assez catholique. Si le cérémonial nous édifie, les textes nous semblent moins satisfaisants. Jusqu'à quel point sont-ils conformes à la tradition catholique et à la pratique de l'Église primitive ? Il y a plusieurs oraisons pour des saints et à l'occasion de la mort de l'évêque. C'est en vain qu'on cherche dans les unes une demande quelconque pour que les saints nous aident par leur intercession, et dans les autres la moindre pétition pour que Dieu donne le repos à l'âme du défunt. D. G. B.

Th. G. Spassky. — Les Compositions liturgiques russes (en russe). Paris, YMCA, 1951 ; in-8, 318 p.

L'A. s'est appliqué à la recherche des origines, des auteurs et de l'histoire des quelque cent offices contenus dans les Ménées russes, et absents des éditions grecques. Il faut le féliciter des résultats auxquels il a pu aboutir, malgré l'insuffisance des instruments de travail dont on dispose en Occident. Ce livre est destiné aux spécialistes de l'hagiographie et de la poésie liturgique, et jette beaucoup de lumière dans un domaine ténébreux. L'A. fait preuve d'une bonne et rigoureuse méthode scientifique dans sa recherche de la vérité. Parmi les questions élucidées, nous avons accueilli avec grande reconnaissance ses conclusions sur les variétés stylistiques des écrivains, et sur l'importance de l'influence des Slaves méridionaux dans ce domaine. Cette étude est digne en tous points de la Faculté de théologie orthodoxe de Paris, où l'A. est professeur. Mais que dire de la typographie ? La nouvelle orthographe, d'autre part, appliquée sans discernement aux textes slavons a été poussée jusqu'à des non-sens orthographiques, ce qui ne se fait même pas en URSS. D. G. B.

Pravoslavnaja Mysl (La Pensée orthodoxe. Travaux de l'Institut de Théologie orthodoxe à Paris) VII, 1949, 158 p.; VIII, 1951, 155 p. Paris, YMCA-Press, in-8.

Le premier article du cahier VII de ce recueil d'études est consacré à la mémoire de Constantin Močulskij, décédé le 21 mars 1948. L'auteur de cette note, Mgr Cassien, prête encore sa collaboration au cahier VII (p. 58-84) et au cahier VIII (p. 56-85) en y publiant deux études exégétiques fort suggestives sur l'Oraison dominicale. Son argumentation pour prouver l'authenticité de la doxologie finale, fondée sur une analyse de la structure interne du Pater nous paraît très originale. Le P. N. Afanasiev public deux études : *Les limites de l'Église* (VII, p. 17-36) et *Sacramenta et Sacramentalia* (VIII, 17-33) dont la première surtout révèle chez son auteur des tâtonnements au point de vue des notions ecclésiologiques. Dans la seconde, à l'encontre de l'opinion du P. S. Bulgakov, l'A. identifie l'Église au « Sacrement » de l'Eucharistie ce qui, malgré une apparente précision, rend les limites de l'Église encore plus vagues. S. S. Verchovskij traite de la doctrine du théologien catholique du siècle passé, F. A. Staudenmayer (VII, 37-57). Le cahier VIII est dédié à la mémoire du P. S. Bulgakov. Les professeurs V. Weidle et A. Kartašev y consignent des souvenirs évoquant la physionomie du théologien défunt. Notons encore dans ce cahier : P. V. Zenkovskij : *L'insensibilité de pierre (Aux sources de l'athéisme agressif)* ; Archimandrite Cyprien, *L'Apparition du Seigneur ressuscité à la Mère de Dieu* (La Vierge n'a pas été la première à voir le Ressuscité) ; P. A. Knjazev, *Sur l'inspiration de l'Écriture Sainte* ; P. A. Schmemann, *Une œuvre inédite de saint Marc d'Éphèse « sur la Résurrection »*. Le Prof. F. G. Spasskij apporte sa contribution à l'un et l'autre cahier par des articles liturgiques : *Les acrostiches et inscriptions des canons dans les ménées russes* (VII, p. 126-150) et *La production liturgique russe de la période de Macaire* (+ 1563) (VIII, 128-136). — L'ensemble est bien présenté et constitue une nouvelle marque de la vitalité de l'Institut. D. T. Strotmann.

Humbert Bouëssé, O. P. — Un seul Chef, ou Jésus-Christ, Chef de l'Univers et Tête des Saints. Paris, Gabalda 1950 ; in-12, 152 p.

Brillante fusée théologique sur le mystère chrétien, aux couleurs vives et limpides. La vedette « lignes de faîte de la spiritualité chrétienne » rend nettement l'allure du développement. La seconde moitié de l'ouvrage rassemble une abondante illustration du texte, où les Pères de l'Église et les auteurs de tous les siècles sont sollicités. Malgré le tour intellectualiste, l'exposé se suit aisément et laisse une forte impression. D. M. F.

V. Capparelli. — La Sapienza di Pitagora. I : Problemi e Fonti d'informazione ; II : La Sapienza prepitagorica ; La Scienza pitagorica. Padoue, Cedam, 1941-1944 ; 2 vol. in-8, XII-642 et XVI-894 p.

L'auteur de cet ouvrage veut établir que les principes de la philosophie pythagoricienne sont la base de nos méthodes scientifiques et que leur connaissance plus approfondie donnerait à la science contemporaine plus d'équilibre. Il mène d'abord une vaste enquête sur tous les ouvrages qui

ont été consacrés à Pythagore hors de l'Italie et ensuite en Italie, qui est la patrie du philosophe. Il recherche ensuite quelles sont les données certaines concernant la vie de Pythagore, les ouvrages, d'ailleurs perdus, qu'il a écrits et, parmi les penseurs de son époque, les héritiers de ses idées. La conclusion de cette enquête est que tout ce travail est insuffisant et doit être repris. — La 2e partie esquisse l'état de la science avant Pythagore : les connaissances sur la nature, le ciel et les nombres chez les Égyptiens, en Chine et aux Indes ; les écrivains, poètes et mystiques grecs et surtout l'École de Milet dirigée par Anaximandre, qui perfectionne l'observation des phénomènes. — Partant de l'affirmation que le « Pythagorisme est l'encyclopédie de la sagesse millénaire de l'Antiquité » l'auteur étudie la logistique pythagoricienne, ce qui le conduit dans la mathématique : la théorie des nombres, la géométrie, la musique et l'astronomie et la remarquable découverte de la notion de nombre irrationnel ; puis il montre la logique pythagoricienne en biologie et en médecine, quoique ici il soit plus difficile de déterminer ce qui appartient à Pythagore et à ses successeurs. — La nomenclature de ces problèmes permet de voir avec quel souci scientifique est menée cette investigation et quelles précieuses contributions nous réservent les volumes suivants. D. T. B.

J. H. W. Rosteutscher. — Die Wiederkunft des Dionysios. Der Naturmystische Irrationalismus in Deutschland. Bern, Francke, 1947 ; in-8, 266 p., 17,80 f. s.

Suite de monographies sur la philosophie naturaliste des écrivains suivants : Hölderlin, Novalis, Schopenhauer, Wagner, Bachofen, Nietzsche, Freud, Hauptmann, Georg, Rilke, Kilages, Mann. Les chapitres introductoires exposent l'évolution de ce naturalisme mystique depuis la « Mystique de la Nature » chez Rousseau et les théories sur les énergies « géniales » chez les individus et les masses défendues par Hume, Goethe et Nietzsche. D. T. B.

S. Hobbouse. — Selected Mystical Writings of William Law. Londres, Rockliff, 1948 ; in-8, XXIV-423 p., 25/-.

William Law (1686-1761), élève de Boehme, est un des plus grands mystiques de l'Église anglicane. Sa langue est classique. Ce livre contient un choix de courts extraits sur les principaux thèmes religieux de la piété. Introduction de Aldous Huxley. D. T. B.

E. Lampert. — The Apocalypse of History. Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-8, 180 p., 18/-.

L'auteur, connu par son livre « The divine Realm » qui a fait beaucoup parler, nous donne ici une synthèse historiographique très large. Il présente au lecteur une théorie très personnelle de la philosophie et du sens de l'histoire. L'essai comporte des idées intéressantes, mais on sent chez l'A. un manque de maturité et de préparation pour la tâche immense qu'il a voulu réaliser. P. K.

Fergal McGrath, S. J.— Newman's University, Idea and Reality. Londres, Longmans, 1951 ; in-8, XVI-538 p., 30/-.

L'histoire de la fondation de l'Université de Dublin est entièrement refaite sur les œuvres de Newman et de correspondances inédites, surtout les lettres adressées à son successeur dans la charge de Recteur. On suit toute l'évolution des idées de Newman sur l'éducation et la formation intellectuelle. D. T. B.

Friedrich Brunstäd. — Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh, Bertelsmann, 1951 ; in-8, 258 p. 15,85 DM.

Edmund Schlink. — Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. (Einführung in die evangelische Theologie, 8). Munich, Kaiser, 1946 ; in-8, 434 p.

Le Prof. F. Brunstäd, dont on publie seulement maintenant les cours sur la théologie des livres symboliques de la confession luthérienne, est mort en novembre 1944. Son manuscrit n'était pas destiné à l'impression, ce qui explique pourquoi on n'y trouve même pas de référence à l'ouvrage semblable du Prof. Schlink, dont la 1[re] édition avait paru en 1940. Nous avons ici du reste deux études indépendantes, où deux autorités traitent du même sujet ; d'où leur intérêt tout spécial pour la théologie fondamentale du luthéranisme. Les documents formant le *Liber Concordiae* (1580) et constituant les normes générales de la confession évangélique-luthérienne, de sa doctrine et de son organisation ecclésiastique, sont étudiés par les deux AA. dans leur ensemble, leur contenu étant rangé systématiquement selon l'ordre des articles de la Confession d'Augsbourg (1530), pièce majeure du *Liber*. Les AA. expliquent dans leurs introductions respectives le caractère de l'autorité propre de ce *corpus doctrinae*. Il avait constitué un nouveau point de départ et une nouvelle décision de la foi, mais sans rien de définitif, sauf justement son *status confessionis*, vis-à-vis de la vérité de l'Évangile, vérité toujours menacée dans sa pureté par les erreurs des hommes, et constamment à « redécouvrir ». Les deux ouvrages se complètent à plusieurs égards. Le thème de l'Église semble être mieux traité par Schlink, celui de la justification plus heureusement nuancé par Brunstäd (pp. 49-115), avec une bonne introduction sur l'homme et le péché. D'ailleurs l'un et l'autre insistent dans leurs interprétations sur la nature forensique et en même temps régénératrice de la justification. L'étude combinée des deux ouvrages apportera beaucoup de lumière sur les intentions profondes de la théologie luthérienne au XVI[e] siècle. En appendice, M. Schlink donne quelques exemples de correctifs qu'on pourrait apporter aux déclarations du *Livre de Concorde* grâce aux résultats de l'exégèse moderne. Les conclusions du dialogue entre une Confession et l'Écriture ne sont, dit-il, que « des étapes sur le chemin du travail dogmatique » (p. 421). Seul le « *consensus* de la foi » décide de la valeur dogmatique d'une sentence. On ne parle pas ici du critère de ce *consensus* ni de sa justification scripturaire. D. T. S.

HISTOIRE

Paul Peeters. — Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'Hagiographie byzantine. (Subsidia hagiographica, 26). Bruxelles, Société des Bollandistes, 1950 ; in-8, 236 p.

Que ce C. R. nous soit l'occasion de déposer un hommage déférent sur la tombe du R. P. Peeters, pèlerin infatigable et sagace de l'hagiographie orientale. Aussi bien, ayant redécouvert, en pionnier, les trésors spirituels que cette province du monde chrétien recèle sous la gangue dont le temps, comme la terre, enrobe les matières précieuses, il en éprouvait un désir d'unité chrétienne, qui lui faisait dire de la première semaine pour l'Union : « Voilà enfin ce que j'attendais depuis vingt-cinq ans ! » On peut affirmer que le présent ouvrage est doublement le Testament scientifique du R. P. : il y mettait la dernière main, quand Dieu le rappela à Lui et ces pages comprennent à la fois des legs et des recommandations. Des legs : ce sont quelques-unes des acquisitions définitives que l'hagiographie ou la littérature doivent à l'activité de l'A. Plus encore, ce sont les restitutions de propriété littéraire qu'il a opérées en faveur des Églises, appelées si malencontreusement mineures, et la mise en valeur de ce qu'il appelle « le service dont l'hellénisme est redevable aux races qu'il s'est assujetties ». Des recommandations : soit exprimées explicitement, soit impliquées dans les démonstrations de l'A. En voici quelques-unes : nécessité de connaître les langues orientales, soit pour enrichir de textes inédits la littérature chrétienne, soit pour permettre des éditions définitives de textes déjà publiés, mais sur la foi des seuls témoins grecs. Faut-il dire qu'il doit s'y joindre une sérieuse formation à la critique des textes, dont la cinquième leçon, notamment, est un beau modèle ? Connaissance de la littérature et de l'histoire, qui permet seule, par le recoupement de multiples témoignages, d'éclairer au maximum le contenu d'un texte. Qu'on lise, entre autres, les pages 38-41. Se rappeler les lois de la psychologie et tenir compte des données matérielles, telles que climat, distances, etc... indispensables pour donner du corps à un récit, quelle qu'en soit la date. Enfin, il faudrait, sur tout cela, pouvoir projeter les intuitions du génie historique sans lequel les mots des textes, comme les choses sans le soleil, ne seraient que ce qu'ils sont. Voilà la leçon donnée par toute l'œuvre du R. P. Peeters et résumée dans l'ouvrage présent. Hélas, portée à cette perfection, elle est plus admirable qu'imitable. Du moins, comme tout idéal, peut-elle être un stimulant. D. B. M.

M. I. Manousakas. — *Ἡ Ἐπιτομὴ τῆς Ἱεροκοσμικῆς Ἱστορίας τοῦ Νεκταρίου Ἱεροσολύμων καὶ αἱ Πηγαὶ αὐτῆς* (tiré de *Κρητικὰ χρονικά* I, pp. 291-332). Héraclée (Crète), Kalokairinos, 1947 ; in-8.

C'est une remarquable étude que, dans ces trente pages, M. Manousakas consacre à l'histoire sacrée et profane du patriarche Nectaire de Jérusalem. Il résoud tous les problèmes qui se posent à son sujet : date de composition, différentes éditions et éditeurs, enfin les sources de cette histoire. Monographie en tout conforme à la rigueur scientifique. D. P. D.

Archimandrite Jérôme Konstantinidis. — *Τὸ Ἐκπολιτιστικὸν Ἔργον τῶν Φαναριωτῶν Ἡγεμόνων εἰς τὰς Ἡγεμονίας Βλαχίας καὶ Μολδαβίας.* Istamboul, Tsitouris, 1949 ; in-8, 47 p.

L'auteur, archiviste du Patriarcat de Constantinople, était bien placé pour parler de la période phanariote qu'il situe depuis le commencement du XVIIIe siècle jusqu'à l'année 1821, début de la révolution grecque. Depuis la conquête de 1453, les sultans utilisèrent dans leur administration et parfois à des postes élevés, des Grecs de race et de religion. A l'époque qui nous occupe, ils firent appel à une série de grandes familles hellènes, habitant le quartier du Phanar, véritable aristocratie, pour leur confier les postes de première importance qu'étaient ceux de Grand Interprète de la Sublime Porte et de Gouverneurs des Principautés de Valachie et de Moldavie. — L'influence de ces hauts personnages, jointe à celle qu'exerçait le Patriarche en tant que chef religieux et civil, fit beaucoup pour conserver aux peuples balkaniques, sous la domination turque, leur culture et même pour en provoquer une renaissance. Dans les principautés danubiennes, le gouvernement des hospodars phanariotes fut imprégné de libéralisme à l'égard des populations et il est remarquable que ce soit à Constantin Mavrocordato que soit due la première introduction de la langue roumaine dans les offices liturgiques (1740-1743). Espérons que d'autres études comme celle-ci viendront encore enrichir notre connaissance des années *μετὰ τὴν Ἅλωσιν.* Dom Pierre DUMONT.

Fliche et Martin. — Histoire de l'Église. T. X : **La Chrétienté romaine** (1198-1274), par A. Fliche, Chr. Thouzellier et Y. Azaïs ; t. XVI : **La crise religieuse au XVIe siècle,** par E. de Moreau, P. Jourda et P. Janelle ; t. XX : **La crise révolutionnaire,** par J. Leflon. Paris, Bloud et Gay, 1948, 1949, 1950 ; in-8, 512-461-524 p.

La collection Fliche et Martin a repris son rythme d'avant-guerre. Elle est appréciée en dehors même du catholicisme, comme en témoignait récemment M. F. Lovsky dans la revue protestante *Foi et Vie*, nov.-déc. 1951, p. 662) : « Elle mérite de notre part, disait-il, une adoption et un usage reconnaissant ». (Cfr la chronique du présent fascicule, p. 475).

Au t. X, M. Fliche a retracé magistralement l'histoire des pontificats d'Innocent III à Innocent IV, sans en oublier les ombres. Les torts de l'Occident vis-à-vis de l'Orient, notamment à propos de la IVe croisade et de ce qui s'ensuivit, sont courageusement exposés. Nous ne pouvons malheureusement entrer ici dans le détail de toutes ces occasions perdues pour l'unité chrétienne, et qui ont engendré la situation de plus en plus inextricable dans laquelle nous nous débattons encore aujourd'hui. Malgré le titre de ce volume, la « chrétienté romaine » a pu paraître plus lumineuse en d'autres époques, nonobstant les généreux efforts de réformes. — L'exposé que nous a fait ensuite Christine Thouzellier sur l'organisation des universités nous a semblé manquer un peu de perspectives générales ; l'abondance des détails noie souvent un peu le lecteur. Par contre, Mlle Y. Azaïs, qui nous a retracé la vie religieuse de ce temps nous donne les vues d'ensemble traditionnelles, un peu trop traditionnelles peut-être.

Quant au 2d volume mentionné, qui nous retrace l'histoire de la Réforme, les AA. qui se sont partagés cette épineuse question, si renouvelée en notre temps, ont été diversement jugés. On a reconnu aux deux premiers une compétence égale en leur sujet. Le P. de Moreau nous a présenté un Luther plus justement apprécié qu'il ne le fut par les historiens catholiques antérieurs ; il faut en dire autant de M. Jourda pour son « Calvin et le Calvinisme ». — L'histoire de la Réforme anglicane de M. Janelle a suscité de la part de Philip Hughes de dures réserves. L'excellent connaisseur du sujet qu'est ce dernier (cfr sa récente *The Reformation in England*, dont nous donnerons la recension prochainement) a reproché à l'A. son contact très insuffisant avec les sources (*Tablet*, 28 oct. 1950). Ses remarques sont parfois un peu amères (celle p. ex. de n'avoir pas utilisé Pollard est même fausse).

La « crise révolutionnaire », de M. Leflon, déjà connu par ses études remarquables sur Bernier et sur l'abbé Emery, entreprend de nous raconter les événements de 1789 à 1846. Son exposé est au courant, quoique un peu rapide et souvent inégal. Les aspects les plus profonds de la vie religieuse sont quelquefois laissés dans l'ombre. D'autre part, on a fait remarquer, et non sans raison, que les mouvements religieux non français y étaient bâclés, et nettement insuffisants pour cette belle collection.

D. H. M.

Grégoire Papamichail. — *Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων*. Athènes, chez l'A., 1951 ; in-8, 654 p.

C'est un très beau livre que le professeur Papamichaïl vient de consacrer à la grande figure de Maxime-le-Grec. Il est le fruit de longues recherches et d'une connaissance approfondie du milieu moscovite. Si l'on songe que Maxime, dans le monde Michel Trivolis, né à Arta en 1470, vécut en Italie plus de dix ans, de 1492 à 1505, dans les centres les plus renommés de la Renaissance, qu'il fut moine à l'Athos, au couvent de Vatopédi, jusqu'en 1516, qu'il fut invité à Moscou pour y travailler à la correction des livres liturgiques slaves, y fut gardé sur l'ordre du Tsar et y acheva son existence en 1556, on dira par le fait même combien cette personnalité qui était celle d'un intellectuel de premier plan se trouva mêlée à d'importants événements. — Si les deux premières périodes de la vie de Maxime, sa vie en Italie et son passage à l'Athos, ont fait l'objet d'une bonne mise au point dans l'ouvrage d'Élie Denissof : *Maxime le Grec et l'Occident* (Louvain, 1942), il se pourrait que l'œuvre de M. P. achève de fixer la physionomie du savant moine grec. C'est la période moscovite de son existence, la plus longue et la plus tourmentée, qui fait l'objet de son travail. Nous n'exagérons pas en disant qu'il constitue une véritable histoire de la Russie, non seulement durant qu'y vécut Maxime, mais même durant les années qui précédèrent son installation à Moscou. — Après avoir décrit minutieusement la tâche confiée au moine athonite et l'heureux achèvement de la traduction du psautier, l'A. aborde la description du milieu russe où Maxime allait vivre plus de trente ans. Cette description minutieuse était indispensable, si l'on songe que, soit qu'on le consultât, soit qu'il s'y engageât spontanément, notre savant allait être appelé à se prononcer sur tous les problèmes religieux en fermentation dans le monde moscovite. *Les Ténèbres Russes* : sous ce titre,

on ne peut trouver meilleur tableau de la situation morale et sociale de la Russie aux XVe et au XVIe s. Ignorance, défiance à l'égard des étrangers, état inférieur du clergé, son formalisme exagéré, goût populaire pour les légendes, conséquemment influence des apocryphes, pratiques magiques et astrologiques, peuple et aristocratie, carence de la justice, ivrognerie et sodomie, idées concernant la femme, mariage et famille, despotisme des prélats et misère du clergé, veuvage des prêtres, pléthore des moines, richesse et sybaritisme monastiques : c'est dans ce champ de ténèbres que Maxime-le-Grec va développer son action intellectuelle. Pas un des vices de la Russie à cette époque ne manquera d'être l'objet d'une de ses études. C'est parce qu'il tentera de réagir contre un mal comme la richesse et la propriété monastiques qu'il attirera sur lui les foudres de la hiérarchie personnifiée par le métropolite de Moscou, Daniel. Condamné deux fois, par des synodes réunis à Moscou en 1525 et en 1531, Maxime connaîtra la prison monastique, ses fers et ses cruautés. En 1543, il reprend son activité intellectuelle, grâce à la largeur de vues de l'évêque de Tver, Acace, qui préside au monastère où il est enfermé. Il continue alors de sa prison son rôle d'illuminateur du peuple russe. Il le sera davantage dans les dernières années de sa vie qu'il passera à la Laure de Saint-Serge, non sans exciter encore la suspicion de ceux qui le gardent. Ce n'est qu'après sa mort que les Russes lui rendront un hommage plénier et qu'ils rangeront Maxime au catalogue de leurs saints. — Il est impossible de dire ici tout ce qu'il y a dans ce livre. Peut-être les pages consacrées aux tentatives de rapprochement esquissées par la papauté, à la figure d'Isidore de Kiev et à la faillite de l'union de Florence sont-elles parmi les plus intéressantes ; très remarquable aussi est tout ce qui a trait à l'éclipse totale que subit l'influence byzantine à Moscou entre 1450 et 1550 et au rôle de Maxime dans sa restauration. Peut-on reprocher à cet ouvrage ses longueurs ? S'il en est alourdi et si sa lecture en est rendue difficile, il est, à cause d'elles, une source d'informations à laquelle devra recourir celui qui désirera approfondir l'histoire moscovite à l'aube des temps modernes.

Dom Pierre DUMONT.

Basile Atesis. — *Ἐπίτομος Ἐπισκοπικὴ Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τῆς* 1833 *μέχρι σήμερον.* Tome I. Athènes, Pountzas, 1948 ; in-8, 320 p.

L'auteur, ancien évêque auxiliaire de Mgr Damaskinos, puis métropolite de Lemnos, est aujourd'hui recteur du Séminaire théologique d'Athènes. Les fonctions qu'il remplit actuellement permettent d'espérer une suite prochaine à cet ouvrage. Source de premier ordre pour l'histoire ecclésiastique de la Grèce, il établit le catalogue des prélats qui ont occupé les différents sièges épiscopaux du pays, sièges encore pourvus de titulaires, ou sièges présentement réunis à d'autres métropoles. Une notice bibliographique accompagne chaque nom ; une brève introduction indique le but et les méthodes adoptées ; des documents nombreux enrichissent ce répertoire. — L'ouvrage du métropolite Basile complètera très heureusement l'histoire de l'Église hellène due à la plume de feu l'archevêque d'Athènes, Chrysostome Papadopoulos ; s'il n'aborde pas le récit des faits, il indique deux causes qui rendirent difficile l'épanouissement de l'Église au premier siècle de son existence autocéphale : insuffisance de la situation

matérielle et, en raison de la médiocre pension qui les attendait, permanence de prélats trop âgés sur les sièges épiscopaux.

Dom Pierre DUMONT.

Robert Byron. — The Station. Athos : Treasures and Men. Londres, Lehmann, 1949 ; in-8, 264 p., 12/6.

Cette réédition d'un ouvrage de jeunesse publié pour la première fois en 1928 donne un excellent tableau général du Mont-Athos tel qu'il était vers cette date. L'A., âgé de 22 ans, est allé à la Sainte Montagne — c'était encore du temps où les Anglais ne voyageaient qu'en première — avec trois compagnons, dont l'éminent byzantinologue D. Talbot-Rice, — pour communier avec ce témoin du monde byzantin dont il était un si fervent admirateur. Enthousiaste de la civilisation byzantine et de la Grèce moderne, cet Anglais incroyant qui n'a rien perdu de son insularité britannique, a cependant su trouver une grande sympathie pour les moines de l'Athos. On ne pourrait guère dire qu'il a compris le sens profond de la vie des hagiorites, mais il les a contemplés d'un œil amusé et bienveillant. Le monde attend encore l'écrivain qui, comprenant et s'identifiant avec le christianisme byzantin, expliquera et interprétera l'Athos à ce monde du XXe siècle qui n'y comprend rien et qui le traite soit avec des critiques acerbes soit avec une condescendance amusée. Or, aucune de ces deux attitudes n'est digne de l'Athos. Il est infiniment mieux, il est fondamentalement autre que cela. M. Byron est parti pour le Mont Athos avec un équipement impressionnant et encombrant ; en 1951 on préfère un havresac. Il se plaint de la nourriture ; nos contemporains semblent mieux s'en accommoder. Le livre est intéressant et amusant et... remarquablement bien écrit ; on peut le recommander comme un des meilleurs récits de voyage en anglais. Mais, nous le répétons, on ne retrouve ici ni le cœur ni l'âme de l'Athos, ni sa foi inébranlable, ni la primauté incontestée accordée par cette civilisation monastique au surnaturel et exclusivement au surnaturel.

D. G. B.

J. Courvoisier. — Zwingli. Genève, Labor et Fides, 1947 ; in-8, 200 p.

Cette biographie met en contact le public français avec un réformateur qui souvent lui est peu connu ; elle nous présente de Z. un visage extrêmement humain, sympathique par plus d'un endroit, et souligne avec bonheur ce désir du retour aux sources qui l'anima sans cesse vis-à-vis des abus et des tares de l'Église de son époque. L'idée sous-jacente à tout l'ouvrage de M. J. C. est le caractère progressif et insensible de la scission qui déchira la chrétienté ; il y fait allusion à plusieurs reprises (pp. 39, 59, 102, 122) et montre que c'est en poussant toujours plus loin la logique des principes qui la fondaient, que la Réforme se trouva séparée du monde catholique par le fossé infranchissable que les siècles n'ont fait que creuser. Le sens de l'histoire et de la tradition chrétiennes manque trop souvent aux chefs de files et aux responsables de ce temps ; seul pourtant il aurait pu les garantir contre les erreurs qui ont divisé l'Occident chrétien.

D. E. L.

E. Hirsch. — Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1950 ; in-8, 456 p. (en 6 livraisons); III. Band, 1951, 397 p. (en 5 livraisons) ; 5 M. la livraison.

Rapidement après la parution du premier volume (en 5 livraisons) de cette importante histoire (cfr *Irénikon*, XXIII (1950), p. 362), ont paru encore onze nouvelles livraisons qui en constituent les tomes II et III. On y continue l'exposé de l'évolution de la théologie évangélique dans ses rapports avec les tendances dominantes de la pensée européenne entre 1648 et 1870. Vers la fin du XVIIe siècle, il y a deux courants spirituels d'une grande puissance qui influent sur cette évolution : la philosophie de Leibnitz-Wolff et le piétisme allemand. Cette période, allant jusqu'à 1740 environ, a imprimé à la théologie évangélique allemande son rationalisme religieux et son individualisme, ou comme H. dirait dans un sens plutôt optimiste, son libéralisme. En effet, l'A. ne cache pas la fierté qu'il ressent de ce travail théologique comme science, et comme science allemande par excellence, remplaçant la vieille orthodoxie protestante et se maintenant jusqu'à la guerre de 1914. Les pages sur le piétisme de Ph. Spener et de l'Université de Halle sont fort éclairantes, ainsi que ce qu'on dit ici sur l'opposition (Loescher), sur l'influence des écrits de Jacob Böhme et, sur l'historiologie non-confessionnelle de Gottfried Arnold. Il est vrai que Hirsch, comme historien, ne se met pas toujours suffisamment à distance de ses héros. Parlant de Konrad Dippel, il applaudit à l'essentiel de sa critique concernant les idées classiques sur le sacrifice et la satisfaction (II, p. 285). D'une théologie *dans* l'Église il voit seulement l'aspect restrictif ; il méconnaît la valeur de stimulant de la tradition, qui n'est pas nécessairement le poids mort du passé. Les jugements de valeur de H. — somme toute ceux de l'*Aufklärung* — sont souvent trop simplistes, à la façon de l'ancienne école libérale, dont H. est un des derniers grands représentants. Mais ses exposés historiques, dont il reconnaît d'ailleurs l'élément subjectif, sont ceux d'un maître en la matière. On y saisit par l'intérieur cette « théologie de transition » qui ébranla l'orthodoxie protestante et conduisit à la théologie évangélique nouvelle dont l'émancipation se précipiterait depuis 1740. Le troisième tome comprend la période 1740-1840 dans tout son caractère révolutionnaire. On s'y limite encore à l'Europe occidentale. Les volumes suivants s'occuperont des différents courants spirituels dans la poésie et la philosophie allemandes et de leur répercussion sur la théologie de l'époque. Hartley, Priestley et Hume, d'une part, Voltaire et Rousseau, de l'autre, puis la Révolution française dans toute sa portée de « tournant » de l'histoire, puis encore la Restauration avec des figures comme Burke, Haller, Châteaubriand, de Maistre, ce sont là autant de sujets auxquels H. s'arrête sur son long chemin. Le volume se termine par un chapitre détaillé sur les nouveaux thèmes théologiques dans l'Église anglicane, et par un autre sur l'histoire de la théologie nord-américaine jusqu'à la guerre civile. La manière d'envisager le mouvement d'Oxford et les idées de ses principaux représentants est encore bien caractéristique du point de vue dominant de cette œuvre d'histoire, dont l'intérêt majeur vient de ce qu'elle pourra contribuer beaucoup à éclairer les fondements des discussions théologiques actuelles.

D. T. S.

K. Friz. — Die Stimme der Ostkirche. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1950 ; in-8, 176 p., 7,20 DM.

L'auteur qui a été pasteur dans le proche Orient explique à ses coreligionnaires ce qu'est l'Orient chrétien : son Credo, sa philosophie religieuse, sa piété, sa dévotion, ses rites et donne un aperçu de l'état actuel des confessions qui s'y rencontrent. D. T. B.

J. de Beausobre. — Flame in the Snow. A Russian Legend. Londres, Constable, 1945 ; in-12, 168 p., 10/-.

Celle qui a écrit cet attachant récit a été infirmière dans un hôpital russe de la forêt de Temniki, à 30 kil. de Sarov. Elle a recueilli les légendes et les récits populaires sur S. Séraphim, dont le contenu est un peu différent de la version officielle de sa vie, mais la narration garde une fraîcheur toute particulière. Il y a deux parties : la montée vers Dieu (vocation, cloître, luttes intérieures) et le retour vers les hommes (silence, joie, simplicité, pénétration des cœurs). D. T. B.

N. Arseniev. — La Sainte Moscou. Tableau de la vie religieuse et intellectuelle russe au XIXe s. Paris, Éd. du Cerf, 1948 ; in-8, 150 p.

Ce petit ouvrage, composé en 1939 et dont le dernier chapitre a été publié dans *Irénikon* (t. XVI, 1939, p. 545), a paru en allemand en 1940. Il contient maint souvenir personnel de Moscou au siècle passé ; surtout les relations de l'auteur avec les philosophes Khomiakof, Kiréevski, V. Soloviev et les princes Troubetzkoï. L'édition française est illustrée de quelques vues d'églises de Moscou. D. T. B.

I. Müller. — Solovjef und der Protestantismus. Fribourg-en-Br., Herder, 1951 ; in-8, 192 p., 10,50 DM.

La philosophie religieuse de Soloviev serait influencée, d'après l'A., par les trois grandes confessions de l'Europe. L'empreinte protestante vient de Schelling, Böhme et Swedenborg. Comme Soloviev ne donne pas de références, il faut déceler ces influences par les idées et parfois les phrases : six fois seulement Schelling est indiqué comme source, mais l'auteur montre à travers l'œuvre de Soloviev les emprunts faits à la « Philosophie der Offenbarung ». D. T. B.

E. Kornemann. — Weltgeschichte des Mittelmeer-Raumes von Philipp II. vom Makedonien bis Muhammed, herausgegeben von Hermann Bengtson. 2 vol. Munich, Biederstein, 1948 et 1949 ; gr. in-8, XVI-508 et VIII-563 p., nombreuses cartes et planches ; 60 DM.

M. Kornemann, décédé en 1946, spécialiste de l'ancienne histoire romaine, donne ici au problème de l'Europe une solution cherchée dans l'histoire géopolitique et ethnographique des peuples qui pendant un millénaire ont vécu autour de la Méditerranée. Ce sont l'Iran et l'Hellas qui ont été les véritables créateurs de l'Europe tant au point de vue politique que religieux et les Perses et les Grecs ont rempli ainsi une véri-

table mission mondiale. Cet héritage fut passé par les Macédoniens, successeurs des Perses, aux Romains. Cette collaboration fut déjà entrevue par le poète Eschyle. Le premier volume présente un tableau très développé et vivant de la floraison et du déclin de la culture hellénistique; le deuxième poursuit l'histoire de l'empire romain jusqu'à l'invasion des Arabes à laquelle l'A. a ajouté comme conclusion un chapitre, pour arriver en raccourci à Frédéric II (640-1250), avec qui commence l'Europe nouvelle. La division de l'ancien monde en Hellénisme et Romanisme — celui-ci a été formé aussi par l'Iran au point de vue politique — a survécu, transposé dans le domaine sacral et religieux, dans les chrétientés grecque et romaine. C'est cette hérédité qui fait que la frontière orientale de l'Europe véritable est si difficile à trouver. Continuellement elle fut déplacée vers l'Occident par l'afflux des nouvelles masses asiates dans les larges steppes et forêts de l'Europe orientale. L'Europe va-t-elle se faire écraser entre sa mère l'Asie et sa fille l'Amérique ? Déjà en 1922, l'A. avait proposé des « États-Unis d'Europe » ! Les deux volumes ont été préparés pour l'impression par M. le professeur Bengtson. D. I. D.

H. Hantsch. — Die Geschichte Osterreichs. 2 vol. Graz-Vienne, Styria Steirische Verlagsanstalt, 2e éd. 1947-1950 ; gr. in-8, 424 et 636 p., ill.

La première édition de cet ouvrage parut en 1937 et fut prohibée par les nazis qui mirent une fin éphémère à l'existence de l'Autriche et envoyèrent l'A. au camp de concentration. C'est avec autant plus d'amour qu'il a préparé une nouvelle édition de son manuel très utile. Il y expose les fondements intérieurs historiques de l'état autrichien tout en se gardant bien de donner une forme idéale à son image historique. Lien d'union entre les peuples et lieu de leur rencontre, parfois violente, l'Autriche l'a été pendant des siècles et l'est encore aujourd'hui malgré une diminution et réduction contre nature et une occupation bien pesante. Liée à toutes les forces politiques et culturelles de l'espace danubien, elle s'est trouvée devant une tâche extrêmement difficile. Une partie de son histoire n'est que la fondation et le renouvellement de sa chrétienté ; dans celle-ci on peut voir une de ces forces efficaces qui ont donné au caractère spirituel et culturel de l'autrichien ses traits fondamentaux. Il n'y a pas ici une question de confession, il s'agit plutôt de reconnaître les facteurs de vie et la participation à une idée universelle vitale, qui sont entrés dans les profondeurs de l'âme du peuple. D'autre part, l'A. fait constater le rôle important joué, depuis 1282 par la maison des Habsbourg à laquelle on doit aussi la formation de l'idée de l'état autrichien. Le deuxième volume comprend les années 1648-1918 ; c'est d'abord la montée glorieuse et depuis 1848, la lutte qui dure encore aujourd'hui pour le nouvel état. D, I. D.

Théodore Moschonas. — *Μέριμνα τοῦ Ἑλληνορθοδόξου Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας ἐπὶ Τουρκοκρατίας.* Alexandrie, Le Progrès, 1949 ; in-8, 25 p.

Dans une conférence donnée à Alexandrie, M. Moschonas, le distingué bibliothécaire du Patriarcat, relate certains faits de la longue vie de l'institution sous les occupations arabes et turques ; il met surtout en

relief le rôle joué par les conféries ou associations qui groupaient les chrétiens peu nombreux et sous le joug. D. P. D.

E. P. Kolaxizelis. — *Θρῦλος καὶ Ἱστορία τῆς Ἁγιάσου τῆς Νήσου Λέσβου.* I. II. III. Mytilène, Phoinix, 1947-48 ; in-8, 304 p.

Légende et histoire d'Agiasos dans l'île de Lesbos. C'est avec une conscience minutieuse que M. Kolaxizelis a recueilli dans trois petits fascicules qui forment un respectable volume tout ce qui tonche à sa terre natale. Il la situe dans l'histoire et dans la légende ; il en dit les beautés, en vante les charmes et détaille les curiosités qu'elle renferme. Ce qui mérite peut-être le plus l'attention du chercheur, c'est la mention des personnalités insulaires qui ont joué un röle dans la vie de l'hellénisme.

Dom Pierre DUMONT.

A. V. Florovsky. — Les Tchèques et les Slaves orientaux, t. II (en russe). (Travaux de l'Institut slave de Prague, 20). Prague, Institut slave, 1947 ; in-8, 546 p.

Ce 2e volume de l'importante monographie du Prof. A. Florovsky donne un tableau général des rapports entre les Tchèques et les Slaves orientaux, en particulier les Russes. Il englobe la période qui va du XVe au milieu du XVIIIe siècle, et fait suite au Ier vol. paru en 1935, lequel traitait des relations antérieures. Une partie de l'ouvrage est consacrée aux influences culturelles et en particulier à l'expansion de la littérature et de la langue tchèques. L'A. laisse de côté l'importante question de la « Bible tchèque » qu'il a étudiée dans une monographie à part. Le chapitre traitant des relations commerciales montre le déclin de Cracovie et la reprise du commerce par Poznan et Breslau. La Bohême et la Moravie exportent surtout des draps, et reçoivent des peaux russes. L'A. donne des détails intéressants sur les Tchèques fixés dans les pays slaves orientaux exilés ou émigrés volontaires, et sur les artilleurs engagés par le Grand-Duché de Moscou. Le dernier chapitre est consacré aux relations avec la Russie sous Pierre le Grand, qui fait appel aux spécialistes tant civils que militaires, mais ruine le commerce tchèque en dirigeant les échanges vers la Baltique. — La monographie de M. F. est un instrument de travail excellent, qui donne un tableau complet des rapports entre les deux parties du monde slave. P. K.

Fedor Stepun. — Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. Munich, Kösel, 1949, in-12 ; t. I, 1884-1914, 372 p., 10,50 M. ; t. II, 1914-1917, 285 p., 8,50 M. ; t. III, 1917-1922, 275 p., 8,50 M.

L'auteur de ces ouvrages fait le récit de sa vie en Russie, avant et durant la révolution. Il décrit avec beaucoup de détails et d'impressions personnelles les événements héroïques et tragiques, dont il a été témoin. La lecture est d'autant plus attachante qu'il a un véritable talent d'écrivain.

D. T. B.

Eberhard Hempel. — Geschichte der deutschen Baukunst. (Coll. Bruckmanns Deutsche Kuntsgeschichte I). Munich, Bruckmann, 1949 ; in-4, 588 p. avec nombreuses planches, 38 DM.

Cet ouvrage est une splendide réussite. L'A. y a donné un aperçu clair de l'architecture allemande, depuis les débuts lointains de l'époque des vieux Germains jusqu'à nos jours. Il a dû nécessairement faire un choix, et se limiter aux manifestations principales de son sujet. Pour ce faire, il a procédé non seulement par époques, mais encore par régions, montrant l'évolution des mêmes styles. En même temps, il s'est efforcé de faire ressortir les fondements spirituels, religieux, économiques et sociaux d'un art dans lequel s'exprime le mieux, souvent, l'âme d'un peuple et le caractère d'un pays. — Une abondance d'illustrations (dont 8 en couleurs) donne a cet ouvrage une grande valeur documentaire, d'autant plus que d'innombrables monuments ont été détruits ou fortement endommagés au cours de la dernière guerre (on en trouve la liste dans l'ouvrage).

D. A. v. R.

Elizabeth Hill. — Why need we study the Slavs ? An Inaugural Lecture. Cambridge, University Press, 1951 ; in-12, 40 pp., 2 sh.

Dans cette leçon d'ouverture Miss E. Hill résume, très schématiquement et sans souci d'originalité, le cheminement de l'idée nationale chez les Slaves. La fin de la brochure est consacrée au développement des études slaves à Cambridge.

B. U.

C. A. Trypanis. — Medieval and Modern Greek Poetry. An Anthology. Oxford, Clarendon Press, 1951 ; in-12, 64-286 p., 21 /-.

Après une Introduction assez développée qui résume l'histoire de la poésie grecque post-classique, l'A. nous donne une anthologie qui suggère quelques-unes des richesses de cet art méconnu. On y voit trois périodes : la byzantine (330-1453), poésie religieuse et profane ; les dominations franque et turque (1453-1821) ; depuis la guerre d'Indépendance (1821-1939). L'édition se complète par une bibliographie, des notes très sommaires et un glossaire qu'on souhaiterait voir beaucoup plus fourni. Les pièces de l'Anthologie contiennent bien des mots difficilement compréhensibles, absents de tout dictionnaire et également, hélas, du glossaire. Ce livre n'est en aucun sens une édition scolaire, mais puisqu'il s'adresse à un public non grec, on aurait souhaité qu'on nous facilite un peu plus la besogne. Chacun, sans doute, regrettera l'absence de pièces qu'il aurait voulu y trouver, mais le choix est malgré cela très représentatif : pour l'époque byzantine on a tout le poème de Romanos pour Noël ainsi qu'une bonne sélection de poésies profanes peu connues, mais on n'a qu'un court extrait de l'incomparable Acathiste et rien du tout du Canon de Pâques de saint Jean Damascène. Dans les deux périodes qui suivent, on trouvera bien des morceaux caractéristiques — tant savants que populaires —, remplis de cet amour passionné pour la patrie, cette soif de la liberté, ce refus d'exalter la matière, ce langage religieux joint à un paganisme sous-jacent qui sont bien la preuve, si preuve il faut, que les Hellènes ont été toujours et restent les Hellènes. Dans la dernière période seulement, on a l'impression que certains écrivains ont un peu trop abdiqué leur génie national en faveur d'influences occidentales... C'est peut-être la plus subtile et la plus insidieuse tentation qui s'offre à l'âme grecque contemporaine.

D. G. B.

Reginald Reynolds. — Beards. An *Omnium Gatherum.* Londres, Allen et Unwin, 1950 ; in-8, 301 p., 18 /–.

L'infatigable A. de ce volume semble avoir fureté partout ; il a tout lu dans toutes les langues, et, fort de cette prodigieuse information, il se donne l'agréable tâche de distraire et d'amuser son lecteur. L'œcuméniste, sans doute, ouvrira le livre au chapitre *Radat and Filioque.* Il le lira avec amusement, il s'étonnera de tous les documents cités, il aura l'impression — probablement exacte — que dans cette question « capitale », c'est le clergé latin qui a innové, mais à la fin il n'en saura pas davantage sur le fond de l'argument entre Orient et Occident. C'est que M. Reynolds écrit en humoriste (ne va-t-il pas parfois un peu trop loin ?), pas en homme de science. Le sous-titre dit très exactement la nature de cet ouvrage qui, pris en petites doses, égayera bien des moments de loisirs. D. G. B.

Samuel Guyer. — Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst. Beiträge zu der vom antiken Tempel zur kreuzförmigen Basilika d. abendl. M. A. führenden Entwicklung. Einsiedeln, Benziger, 1950 ; in-8, 200 p., 11 pl., 19,80 fr. s.

Felix Kayser. — Werdezeit der Abendländischen Kunst. Frühchristliche und romanische Kunst in Italien. Fribourg-en-Br., Novalis, 1940 ; in-4, 214 p., 91 pl., 18 M.

Cet appel-programme de S. G. répète, avec une modération déjà presque non conformiste, le cri de guerre de Strzygovski : « Asie Mineure (Cappadoce) Terre nouvelle ». — Successivement l'A. 1) souligne les caractères différentiels du complexe de la basilique du haut M. A. centrée vers la croisée surelevée, pp. 17-19 ; 2) croit pouvoir en retrouver le type le plus ancien dans l'église cruciforme à tour centrale de Cappadoce (pp. 27-116) ; et 3) en suit la genèse « idéologique » depuis le tombeau païen et le mausolée antique surélevés jusqu'au martyrion mémorial et la basilique centre sacrificiel, (pp. 143-178). — Cette étude, claire et serrée, pourra-t-elle se faire entendre à travers les échos encore bruyants des âpres controverses récentes autour de l'origine de la basilique chrétienne primitive et de celle du haut M. A. ? L'A. échappera-t-il mieux que MM. Dyggve, Lemerle et Lassus au reproche de trouver trop de qualités à sa trouvaille, enfant chéri, et d'être trop schématique et constructive ? Le défoncement de l'objection fondamentale : l'absence de type clair avant le IVe s., et plus de nuances seront peut-être obtenus par la poursuite du défrichement commencé par Roth, Bell, Jerphanion et M. Guyer lui-même. Historiens, philologues et même théologiens accentueront volontiers le soupir de l'A., « Wann endlich einmal ? »

Le 2e ouvrage ne vise, modestement, qu'à servir de guide éclairé à une « Italienreise », par ses photos quelquefois originales et ses interprétations érudites et curieuses, selon la pensée de Steiner(!) — Sans méconnaître l'inspiration de l'antiquité et de l'Orient, l'A. préconise l'influence prépondérante du « génie créateur primitif et autochtone » dans l'élaboration de l'art occidental, théorie chère aux intégrismes dirigés contemporains et dont M. Guyer décrie, avec peut-être une pointe d'exagération salutaire, les prétentions absolues. C. D. R.

III. RELATIONS

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee, Rolle (Switzerland), August 4-11, 1951. Genève, Conseil Œcuménique des Églises, 1951 ; in-8, 140 p.

Les Minutes de la session annuelle du Comité central nous ont déjà habitués à la disposition que voici : résumé des actes de la session (p. 1-53) ; documents *in extenso* (pp. 54-140). Elles sont intéressantes comme toujours. On retire l'impression générale que l'experience œcuménique remet un accent particulièrement fort sur le lien existant entre la vocation missionnaire de l'Église, qui risquerait fort de s'estomper (p. 65), et celle concernant son unité (titre du document le plus important élaboré par une commission qui comptait un orthodoxe, le prof. Joannidis de Salonique (p. 56-63). Cela aura, nous dit-on, une répercussion pratique sur les relations entre le Conseil International des Missions et le Conseil œcuménique ; la chose est mise à l'étude ; le Dr. Mackau, président du Conseil des Missions propose la définition suivante pour les « Ecumenics » : « La science de l'Église universelle, laquelle est conçue comme une communauté missionnaire mondiale qui s'occupe des relatious interconfessionnelles et de la stratégie de cette communauté » (p. 13). On ne peut s'empêcher de constater combien dans toute communauté chrétienne, seule l'idée missionnaire semble capable de remuer la masse des simples fidèles, qui restent autrement indifférents aux problèmes théologiques. — Un autre point majeur des Minutes est la préparation de l'Assemblée générale de 1954 et de son sujet, confié au département des études. Il est curieux que dans les plans la concernant, des cultes communs soient prévus ; mais rien n'est dit sur les synaxes eucharistiques. — On apprend que l'Histoire du Mouvement œcuménique retarde beaucoup sur les prévisions, à cause des modalités techniques du travail, dont le département est prêt à avouer avec candeur l'inadéquation. — Notons comme traits nouveaux la mention en petit texte de certaines divergences de vue : p. 66 sur l'unité de l'Église et la victoire du Christ et p. 74 sur l'eschatologie et l'histoire dans l'Église. La chronique a déjà donné d'autres détails. D. C. L.

Church Relations in England. Being the Report of Conversations between Representatives of the Archbishop of Canterbury and Representatives of the Evangelical Free Churches in England. Londres, SPCK, 1950 ; in-8, 48 p., 2/6.

Catholicity. A Study in the Conflict of Christian Traditions in the West. Westminster, Dacre Press, 1947 ; in-8, 56 p., 2/6.

The Catholicity of Protestantism, edited by R. Newton Flew and R. E. Davies. Londres, Lutterworth, 1950 ; in-8, 160 p.

The Fulness of Christ. The Church's Growth into Catholicity. Londres, SPCK, 1950 ; in-8, 90 p., 3/6.

The Church of England and the Free Churches. Londres, The Church Union, 1951 ; in-12, 32 p., 1/3.

La chronique des actualités a déjà signalé au moment de leur parution respective les différents rapports provoqués par l'*epoch making* sermon

de l'archevêque anglican de Cantorbéry à Cambridge le 3 novembre 1946, intitulé « Un pas en avant dans les relations entre Églises ». On en trouvera le texte dans la première brochure ci-mentionnée, qui contient également le rapport de la commission mixte instituée par l'archevêque Fisher et les autorités des Églises non conformistes et chargée d'étudier les implications du sermon. Quant aux conclusions de ce rapport, la commission nous dit d'avance qu'il n'y a pas unanimité absolue entre les membres pour les recommander aux Églises, mais qu'une grande majorité de part et d'autre souhaiterait qu'on les prenne en considération. — *Catholicity* expose le point de vue de l'école « catholique » ; *The Fulness of Christ* celui de l'école « évangélique » dans l'Église d'Angleterre. *The Catholicity of Protestantism* représente les *Free Churches* et corrige ce que ses auteurs estiment être une mésinterprétation du protestantisme dans *Catholicity*. La Commission théologique et liturgique de la *Church Union* fait, daus son rapport *The Church of England and the Free Churches*, une charge au nom de l'anglo-catholicisme contre le rapport *Church Relations in England*, et insiste surtout sur la nécessité d'avoir une position nette dans l'interprétation de la nature de l'*episcopacy*, la croix de tous ces échanges de vue. Les débats devant les Convocations n'ont pas encore commencé. Le Dr. Fisher a demandé qu'on étudie d'abord les questions dans le calme et la sérénité, sans esprit de parti. Mais il est indéniable que la nervosité et l'inquiétude règnent dans certains milieux. Les décisions engageront d'ailleurs une très grande responsabilité de la part des autorités ecclésiastiques anglaises. D. T. S.

LIVRES REÇUS

L'Encyclique « Humani Generis ». Texte latin, traduction française, commentaire (Cahiers de la Nouvelle Revue théologique, 8). Tournai, Casterman, 1951 ; in-8, 113 p., 45 fr. b. ✠ Alfred LEROY, *Paris*. Illustré par José van Gucht. Bruges, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-8, 354 p. ✠ J. BONSIRVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament*. Tournai, Desclée et Cie, 1949 ; in-8, 94 p., 20 fr. b. ✠ Emile FOULQUIER, *Communisme et responsabilité des Chrétiens*, Paris, Éditions ouvrières, 1951 ; in-12, 222 p. ✠ Fr. M.-ANSELME DIMIER, *La sombre Trappe*. Éditions de Fontenelle, 1946 ; in-12, 80 p. ✠ DOM ANSCHAIRE VONIER, *La Personnalité du Christ*. Trad. de l'anglais par Dom Pl. Pernot. Dourgne, Éd. d'En-Calcat, 1951 ; in-12, 150 p. ✠ *Pensées et Maximes du Père Lebbe*, recueillies et présentées par L. LEVAUX. Bruxelles, Éd. Universitaires, 1951 ; in-12, 120 p., 39 fr. b. ✠ R. P. FABIEN PETIT, *L'Église et les Instituts séculiers*. Paris, Bonne Presse, 1950 ; in-12, 56 p. ✠ DOM GASPARD LEFEBVRE, *Le Christ, Vie de l'Église*. Préf. du chan. Hoornaert. Bruges, Éd. de la Vigne, 1950 ; in-12, 200 p., 50 fr. b. ✠ R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima*. Turin, Marietti, 1948 ; in-8, XVI-162 p., 300 L. it. ✠ P. NILUS A S. B., O. C. D., *De Maternitate divina B. Mariae semper Virginis*, Nestorii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini Sententia. Rome, Coll. Sainte-Thérèse, 1944 ; in-8, VIII-104 p.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*.

IRÉNIKON

Tome XXV. 2me trimestre 1952.

Le ministère apostolique dans l'œuvre de Saint Irénée.

Les apôtres tiennent une place de tout premier plan dans le mystère de l'Église ; cependant quand on essaie de rassembler les données de notre enseignement théologique traditionnel sur leur ministère, on est déconcerté par le caractère disparate des éléments que l'on recueille. Le rôle propre des apôtres, leurs prérogatives, leur place dans l'économie chrétienne y sont encore ordinairement étudiés avec des visées apologétiques par les diverses disciplines qui peuvent en tirer parti, sans que jamais on les trouve rassemblés en un faisceau cohérent qui en donnerait un tableau d'ensemble. L'inspiration du Nouveau Testament, les notes de l'Église, la primauté du Pontife romain, le magistère, les sacrements sont autant de domaines qui se réclament de l'autorité apostolique, mais qui n'en présentent jamais qu'un aspect ; ce découpage a fait perdre beaucoup de son relief, voire de son importance, à la physionomie propre du ministère des apôtres ; elle a eu d'autre part sa répercussion sur les études de théologie, de patristique qui ont voulu préciser les données de la tradition sur l'origine apostolique de la foi et de la discipline actuelle de l'Église.

L'œuvre de saint Irénée se présentait, tout particulièrement, comme une mine d'une richesse incomparable et, depuis le seizième siècle, la critique y a puisé à pleines mains. Au cours de ces dernières années plusieurs études remarquables ont attiré l'attention sur la valeur des éléments qu'apportait l'évêque de Lyon pour une juste compréhension des origines du magistère

de l'Église [1] ; mais en raison du but qu'ils s'assignaient, ces divers travaux étaient contraints de se limiter à l'étude de l'un des aspects du ministère apostolique. Ce dernier méritait cependant que l'on tentât de brosser un tableau d'ensemble de l'aperçu que nous en donne l'œuvre irénéenne. On sait en effet la place capitale que tiennent les apôtres dans l'*Adversus Haereses* ; l'argument d'origine apostolique y est une des pièces maîtresses de sa dialectique. Quant à la *Démonstration de la Prédication apostolique*, les deux chapitres qu'elle consacre au ministère des apôtres forment au centre de ce petit ouvrage la clef de tout l'exposé ; trois idées s'en détachent au premier plan : la mission des apôtres auprès des Gentils, le dépôt apostolique dans l'Église et l'étroite connexion entre l'Esprit et le ministère apostolique ; ces trois thèmes sont, il est vrai, sous-jacents à toute l'œuvre d'Irénée, mais ils sont énoncés en ces pages brèves et denses (chap. 41 et 42) avec une netteté que l'on ne retrouve pas ailleurs.

I. La Mission des Apôtres auprès des Gentils.

« Disciples de Jésus et témoins de toutes ses bonnes œuvres et de son enseignement, témoins de sa passion, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension au ciel après sa résurrection selon la chair, les apôtres fortifiés par l'Esprit-Saint furent envoyés par lui dans le monde entier pour opérer la vocation des Gentils » [2]. Ce texte qui se présente comme une paraphrase

1. Parmi les études qui ont traité de la tradition apostolique et du kérygme apostolique chez saint Irénée, il faut surtout signaler les travaux de dom B. Reynders sur la *Paradosis* (RTAM 5 (1933) 155-191) et le très bon article de Holstein, *La Tradition des Apôtres chez saint Irénée* (RSR 36 (1949) 229-270) auquel le présent article se réfère à plusieurs reprises.

2. Dém. 41. Éd. Tixeront-Barthoulot, P. O. XII, 749-800. — On ne peut nier la part de contingence historique qui a joué dans la manière dont saint Irénée envisage le ministère apostolique ; il venait d'Asie, terre chrétienne des premiers jours, et avait été en contact avec les anciens qui avaient vu les apôtres. Sa venue en Gaule, à l'autre extrémité de l'empire était pour lui le témoignage tangible de cette œuvre de Dieu parmi les Gentils.

des Actes rapportant les dernières paroles de Jésus aux apôtres [1], accentue délibérément le caractère universaliste du texte de saint Luc. Comme on va le voir, il fait de la mission aux Gentils le premier élément du ministère apostolique.

En premier lieu les apôtres sont les témoins de Jésus et des mystères par lesquels le Seigneur a opéré le salut. Ils sont envoyés comme témoins et ont reçu pour l'accomplissement de leur mission la force du Saint-Esprit.

Ce caractère de témoin qui est celui des apôtres et cette assistance de l'Esprit ont été résumés par saint Irénée dans une expression : la *potestas Evangelii.* Il dit en effet dans la préface du IIIe livre de l'*Adv. Haereses :* « Le Seigneur de tous donna à ses apôtres la puissance de l'Évangile *(potestas Evangelii),* par laquelle nous connaissons aussi la vérité, c'est-à-dire la doctrine du Fils de Dieu ; à ceux-ci (ses apôtres) le Seigneur a dit aussi : Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise, me méprise, moi et celui qui m'a envoyé » [2].

Pratiquement saint Irénée établit donc l'équivalence entre la mission propre de témoignage qui est celle des apôtres et la *potestas Evangelii* que le Christ leur a conférée. Cette expression de *potestas Evangelii* n'est pas sans ambiguïté ; elle laisse entendre cependant qu'ils ont reçu de Jésus une partie des pouvoirs qui étaient les siens propres ; c'est ce qu'indique Irénée quand il cite : *Qui vos audit, me audit, qui vos contemnit, me contemnit et eum qui misit me.* Plus qu'une simple participation à l'œuvre du Christ, la *potestas Evangelii* indique que ce sont l'œuvre et l'Évangile du Sauveur qui deviennent la mission propre des apôtres, leur Évangile ; ou plutôt, l'œuvre des apôtres, sera l'œuvre du Seigneur lui-même. C'est cette interprétation que corrobore le texte de la *Démonstration* cité plus haut ; témoins des mystères rédempteurs du Christ, les apôtres les reprennent à leur compte, pour ainsi dire. Ce sont désormais de véritables ambassadeurs qui ont autorité et « pleins pouvoirs », ils tiennent

1. « Le Saint-Esprit va descendre sur vous ; il vous *fortifiera* et vous serez mes *témoins* à Jérusalem, dans toute la Samarie et *jusqu'aux confins du monde* » (Act. I, 8).

2. L'*Adv. Haereses* est cité d'après l'édition de Massuet, reproduite dans Migne. Pour le livre III, on a utilisé le texte que vient de donner le P. F. SAGNARD (Paris, 1952).

la place du Christ pour l'accomplissement d'une œuvre qui est le prolongement de la sienne propre, la vocation des Gentils.

L'idée de la mission des apôtres aux Gentils, dans nos catégories de pensée de chrétiens d'aujourd'hui, nous paraît banale. Elle est cependant de toute première importance et revient souvent sous la plume de saint Irénée. Elle est le leit-motiv de ses deux chapitres sur le ministère apostolique que nous avons déjà cités, et ne fait que développer ce que saint Paul avait déjà exprimé dans l'Épître aux Romains et l'Épître aux Galates. C'est parce que les Juifs ont été rejetés pour avoir refusé la foi que la vocation des Gentils a été possible. Irénée se plaît à souligner le contexte historique apparemment accidentel qui entoure cet appel des non-juifs à la lumière de l'Évangile : « Si les Juifs n'avaient mis à mort le Seigneur, ce qui leur a enlevé la vie éternelle, et n'étaient tombés dans l'abîme de la colère en tuant les apôtres et en persécutant l'Église, nous, nous n'aurions pas pu être sauvés [1]».

La mission des apôtres s'insère donc dans une disposition nouvelle du plan divin dont il souligne le caractère providentiel comme l'avait fait avant lui saint Paul. Cette mission a été déterminée par le rejet des Juifs et l'appel des païens ; le Seigneur s'était manifesté aux Juifs comme le Messie annoncé par les prophètes, il était sorti du peuple élu, sorti de Jérusalem qui l'avait rejeté. Comme leur maître, les apôtres ont été rejetés ; l'épi une fois mûr, le grain qu'était le Christ et les apôtres s'est répandu dans le monde où il pouvait fructifier, laissant Jérusalem vide comme un fétu de paille [2]. C'est d'ailleurs ce qu'avait prédit le prophète Isaïe « que les apôtres sortiront de la Judée et de Jérusalem pour nous annoncer la parole de Dieu, obligation pour nous aussi bien que pour les Juifs : car de Sion sortira la Loi et de Jérusalem la Parole du Seigneur » [3].

Le Sauveur lui-même a envoyé ses apôtres dans le monde pour y accomplir son œuvre de salut. Encore que libre et en quelque sorte accidentel, le rejet de l'Évangile par les Juifs

1. A. H. IV, 28, 3.
2. A. H. IV, 4, 1.
3. Dém. 86.

a été prévu dans le plan divin ; il était connu d'avance de Jésus qui a préparé et envoyé ses apôtres pour que « dans les derniers temps, lui, la pierre angulaire rassemble en un seul tout et unissent ceux qui sont au loin et ceux qui sont proches, c'est-à-dire la circoncision et l'incirconcision, pour dilater Japhet (le monde païen) et l'établir dans la maison de Sem »[1].

Les apôtres reprennent ainsi le message que le Seigneur destinait aux Juifs et qu'ils ont repoussé, pour le porter aux Gentils, message que saint Irénée résume d'un mot : la Vérité [2] ; la vérité opposée aux spéculations et aux fables des gnostiques, non une vérité abstraite, mais la Vérité subsistante [3], le Christ dont eux, les apôtres, sont les témoins. Ce message, cet Évangile des apôtres est donc identiquement le même que celui du Fils de Dieu.

Jésus a d'ailleurs formé ses apôtres qui sont, selon l'expression de saint Luc que reprend saint Irénée, *ab initio, speculatores et ministri Verbi veritatis* [4] ; ils sont témoins de toutes ses bonnes œuvres et de son enseignement [5] ; et surtout ce qui garantit aux yeux d'Irénée la valeur du ministère apostolique c'est qu'ils sont les premiers à participer à l'Esprit de Jésus, à l'onction du Christ par l'Esprit. C'est là ce qui authentifie leur témoignage [6].

1. A. H. III, 5, 3. « Hic in novissimis temporibus apparens, lapis summus angularis, in unum collegit, et univit eos qui longe, et eos qui prope, hoc est, circumcisionem et praeputium, dilatans Japhet et constituens eum in domo Sem. » Cf. aussi Dém. 42 : « Tels sont donc les fruits produits par la bénédiction de Japhet, c'est la vocation des Gentils, manifestée par le moyen de l'Église, et qui les fait entrer dans la maison de Sem selon la promesse de Dieu. »

2. « Veritatem, hoc est Filii Dei doctrinam » (A. H. III, Praef., III, 5, 2. Dém. 1).

3. « Veritas ergo Dominus noster existens » (A. H. III, 5, 1).

4. A. H. IV, Praef. 3.

5. Dém. 41.

6. « Les apôtres fortifiés par l'Esprit-Saint, furent envoyés par lui (Jésus) dans le monde entier... Les apôtres donc, après avoir distribué et communiqué aux croyants cet Esprit-Saint qu'ils avaient eux-mêmes reçu du Seigneur, ont réglé ainsi les choses » (Dém. 41). « Si autem suos in suo adventu proprios apostolos emisit in spiritu veritatis, et non in spiritu erroris ; hoc idem ipsum et in prophetis fecit ». A. H. IV, 35, 2. On notera ici l'ambiguïté des termes *spiritus* et *veritas* ; c'est un procédé cher à Irénée. A la suite de Loofs, MERSCH (*Le Corps mystique du Christ*, Paris, 1936 ; I, p. 330) a noté l'amphibologie du terme *spiritus (pneuma)* chez

Fortifiés par l'Esprit [1], les apôtres vont reproduire parmi les Gentils les gestes du Christ et témoigner par leur sang, à l'imitation de leur maître. Quand Irénée oppose leur témoignage à la prétendue gnose, il se plaît toujours à en souligner l'aspect collectif et unanime ; passant en revue ce que chaque apôtre nous a laissé concernant un point de la foi mis en question par les gnostiques, il marque leur consensus absolu qui pour lui entre seul en ligne de compte. Irénée n'ignore pas les caractéristique propres de chaque apôtre, et tout particulièrement celles de Pierre et de Paul, mais il aime confondre le témoignage de chacun d'entre eux en celui des apôtres pris globalement : la prédication des apôtres [2].

La doctrine des apôtres, c'est leur message commun, l'objet propre de leur mission, ce qu'ils ont apporté aux Gentils : la liberté du Nouveau Testament [3]. Irénée entend par là la libération de la malédiction de la loi, libération destinée d'abord aux Juifs, mais aussi aux Gentils, à tous ceux qui croient dans l'Esprit ; et il fait l'équation entre cette liberté du Nouveau Testament et la Vérité [4]. Les apôtres sont les prédicateurs de la Vérité, (entendez : les prédicateurs du Christ) et les apôtres de la liberté ; et cette liberté est le Christ lui-même.

Envoyés aux Gentils pour leur apporter la Liberté du Christ, c'est d'abord par la prédication, le kérygme, qu'ils accomplis-

saint Irénée. Cette pluralité de sens des mots-clefs du message du salut a été relevée chez saint Jean par TH. PREISS dans son article sur *La Justification dans la Pensée johannique* (*Hommage et Reconnaissance à K. Barth*, Paris, 1946, p. 100) qui lui a attaché une signification toute particulière. O. CULLMANN dans son étude sur *Les Sacrements dans l'Évangile johannique* (Paris, 1951), a montré le parti que l'on pouvait en tirer pour une compréhension profonde du IVe évangile. On retrouve cette même utilisation amphibologique des mots-clefs chez saint Ignace d'Antioche et ce procédé atteste chez Irénée la filiation johannique de sa pensée.

1. Dém. 41.

2. Cf. A. H. III, 3, où l'idée revient constamment, liée à celle de tradition, et passim. Cf. aussi sur la doctrine prêchée en commun par les apôtres : III, 12, 11.

3. A. H. III, 12, 14 : « libertatis novum testamentum dabant (apostoli) his qui nove in Deum per Spiritum Sanctum credebant ».

4. A. H. III, 15, 3 : « qui veritatis fuerunt praedicatores et apostoli libertatis ».

sent leur mission [1]. Ce mot de prédication rassemble chez saint Irénée les divers aspects du ministère prophétique et du ministère apostolique. Mais les apôtres sont pour lui prédicateurs à un titre tout spécial ; le kérygme est chez eux non seulement le fait matériel de prêcher, d'annoncer, mais il englobe toute leur mission, il en est la raison d'être, et toute l'activité apostolique se résumera pour lui dans la prédication, et la prédication du Christ. C'est de la prédication de la Vérité, de l'annonce du Christ que naît l'Église [2], c'est elle proprement qui fait l'Église. Aussi intitule-t-il son petit exposé de la foi chrétienne : la démonstration de la prédication apostolique [3]. Nos mentalités modernes se seraient attendues tout naturellement à ce qu'il parlât d'une démonstration de la Tradition apostolique, et non de la prédication ; mais il faut entendre non pas démonstration des discours des apôtres, de ce qu'ils ont prêché, mais démonstration de l'œuvre apostolique, de ce qui a caractérisé leur mission et leur ministère : la prédication.

On se rendra mieux compte de la richesse de contenu du terme de prédication chez saint Irénée en l'opposant à la notion de foi qu'il implique comme corollaire. La prédication des apôtres pour opérer la vocation des gentils attend la foi comme réponse au kérygme [4]. La foi avait été l'objectif visé par les prophètes auprès du peuple élu. C'était aussi celui de l'évangile

1. Holstein, dans l'article cité ci-dessus, a bien mis en relief par une étude très soigneuse des textes, l'importance de l'aspect kérygmatique de la mission des apôtres et établi les rapports étroits qui existent entre la notion de tradition apostolique et celle de prédication. Cf. spécialement p. 240-259. — Cette importance attachée par saint Irénée au kérygme apostolique n'enlève évidemment rien à l'importance de la vie sacramentelle de l'Église dont les apôtres sont aussi à l'origine comme il le souligne en d'autres passages (cf. A. H. IV, 17, 5 sur l'eucharistie, etc...) mais elle indique bien que, dans la pensée de saint Irénée, les apôtres ont accompli par la prédication quelque chose qui était leur mission propre dont il veut accentuer le caractère original.

2. Dém. 41.

3. La notion de kérygme avait donc au second siècle une extension plus grande que celle que lui attribue E. Descamps à l'époque apostolique ; elle englobe tout le message chrétien : prédication, parénèse et apocalypse (cf. E. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif*, Louvain, 1950, p. 28).

4. A. H. III, 21, 3.

de Jésus. Les prophètes n'ont pas obtenu la réponse qu'ils étaient en droit d'escompter ; le Seigneur lui-même par un mystérieux dessein de Dieu n'a pas été reçu par les siens. Dieu a rejeté son peuple pour appeler les Gentils et il a envoyé les apôtres pour opérer leur vocation. L'objet du kérygme apostolique est donc d'appeler à la foi dans le Fils de Dieu ceux qui n'y étaient par destinés [1]. Cette réponse exigée par la prédication apostolique donne à celle-ci un caractère très concret comme en témoignent les diverses expressions dont se sert saint Irénée : « appeler à la foi dans le Fils de Dieu (cité ci-dessus), annoncer le Fils de Dieu aux hommes qu'il ignoraient, annoncer la venue du Fils de Dieu » [2]; elles font saisir la plénitude [3] de sens que revêt la formule « manifester aux hommes la Vérité » par laquelle il caractérise autre part le kérygme apostolique, et l'on est en même temps frappé par la tonalité fortement dogmatique de ce dernier. Le corps de la vérité [4] qu'annoncent les apôtres n'est pas un système moral drapé dans un mythe comme les fables gnostiques, c'est avant tout l'annonce d'un événement, la foi en un fait : la venue du Christ, la Vérité et la Liberté qu'il nous a apportées [5].

Comme le Christ a donné son Évangile, comme il s'est manifesté et comme il a témoigné de sa mission divine par ses actes et par sa mort rédemptrice, ainsi la prédication des apôtres s'inscrit-elle dans le concret de l'histoire. Elle n'est pas une construction de l'imagination, mais un témoignage rendu par eux dans leurs actes et dans leur mort autant que par leur parole [6].

1. « Nos per Judaeorum caecitatem accepimus salutem : siquidem mors Domini, eorum quidem qui cruci eum fixerunt, et non crediderunt ejus adventum, damnatio est ; salvatio vero eorum qui credunt in eum ». A. H. IV, 28, 3.

2. A. H. III, 12, 7 : « Filium ergo Dei, quem ignorabant homines, annuntiabant apostoli, et adventum ejus ».

3. A. H. III, 5, 2 : « Qui enim ad inventionem missi erant errantium apostoli, et ad visionem eorum qui non videbant, et ad medicinam languentium, utique non secundum praesentem opinionem colloquebantur eis, sed *secundum veritatis manifestationem* ».

4. Dém. 1. Cf. aussi A. H. I, 9, 4, où saint Irénée oppose ce τῆς ἀληθείας σῶμα à la caricature qu'en ont faite les gnostiques.

5. A. H. I, 9, 2.

6. A. H. III, 12, 13 ; cf. aussi III, 12, 11.

« La prédication des apôtres répand la foi, l'espérance et la charité, par là ils réalisent ce que les prophètes avaient annoncé d'avance : la vocation des Gentils » [1]. Répandre la foi, dans le Saint-Esprit, c'est là proprement établir l'Église, ainsi que va l'indiquer la suite du texte de saint Irénée. Il s'agit là d'une seule et même œuvre dans l'Esprit-Saint, car la première conséquence de la prédication apostolique est de constituer des croyants par le don du Saint Esprit : « Les apôtres après avoir distribué et communiqué aux croyants cet Esprit-Saint qu'ils avaient eux-mêmes reçu du Seigneur, ont ainsi réglé les choses et établi l'Église » [2]. La communication de l'Esprit est, de ce fait, intimement liée à la réception de la prédication des apôtres, à la foi des croyants. C'est cette force de l'Esprit dont ils ont été oints de l'abondance du Christ [3] qu'ils transmettent aux âmes et aux corps de ceux qu'ils purifient par le baptême [4]. Par cette communication de l'Esprit, ils établissent l'Église ; ils transmettent le salut, car l'Esprit est nourriture de vie, et ils livrent à l'Église nouvelle la gnose du salut [5] qui rend parfaits devant Dieu, ceux qui connaissent l'avènement de son Fils [6]. Tous ces termes auxquels un usage séculaire a fait perdre pour nous leur relief originel sont à prendre dans toute la force de leur réalisme étymologique ; gnose, salut, vie, pneuma étaient au second siècle des termes neufs, dont le contenu variait du tout au tout d'une école ou d'une secte à l'autre ; leur emploi chez Irénée prouve qu'il entendait indiquer implicitement que les aspirations que ses contemporains essayaient vainement de satisfaire auprès des philosophes et des maîtres de la prétendue gnose trouvaient une solution efficace (et la seule qui fût), dans le message apostolique.

1. Dém. 41. Cette vocation des Gentils est aussi la « plénitude des temps de l'adoption qu'annoncent les apôtres » (A. H. III, 21, 3). Cf. aussi A. H. III, 12, 14.
2. Dém. 41. — On notera qu'Irénée ne parle jamais de la foi des apôtres ; ceci est en connexion avec leur rôle propre dans l'économie du salut : ils montrent et font naître la foi.
3. Dém. 47.
4. Dém. 41.
5. A. H. IV, 32, 2.
6. A. H. III, 12, 5.

Établissant l'Église, les apôtres confirment les croyants dans leur foi et fondent en eux cette conviction solide qui est dans l'Esprit de Dieu, qui donne la connaissance (gnose) de la vérité [1]. Dans l'établissement de l'Église, ils manifestent ainsi la plénitude de cette *potestas evangelii* qu'ils ont reçu du Seigneur, et l'expression « fortifiés par l'Esprit-Saint » [2] dont Irénée qualifie les apôtres au moment de leur envoi aux Gentils donne raison de la plénitude des dons de l'Esprit qu'il leur reconnaît toujours : perfection de science [3] qui entraîne la perfection morale et la puissance d'accomplir des miracles comme le Christ [4]. Vouloir les égaler, ou même se comparer à eux est une de ces prétentions qui ridiculise les gnostiques [5].

Mais s'il est absurde de vouloir se comparer aux apôtres et rivaliser de sagesse avec eux, il est encore bien plus ridicule de vouloir se comparer à Pierre et à Paul [6]. Irénée qui place la personne des apôtres hors de toute comparaison reconnaît de plus à quelques uns d'entre eux une situation tout à fait privilégiée. Ce sont Jean et surtout Pierre et Paul. De Jean auquel

1. « Sententia firma quae est in Spiritu Dei, qui praestat agnitionem veritatis » (A. H. IV, 33, 7).

2. Dém. 41.

3. C'est à tout moment qu'Irénée se réfère à cette connaissance parfaite que possédaient les apôtres de tout ce qui touche au salut ; cf. par exemple dans la préface du IIIe livre : « la seule vraie foi vivifiante » que les apôtres ont transmise à l'Église ; « la *potestas evangelii* que le Seigneur de tous leur a donnée par laquelle nous pouvons connaître la vérité, c'est-à-dire la doctrine du Fils de Dieu ». Dans le chapitre premier de ce même troisième livre, il insiste par deux fois sur cette gnose parfaite qu'ils ont reçu du Saint-Esprit qui les a remplis de toute science (III, 1, 1) ; cf. aussi A. H. III, 4, 1 ; III, 2, 2, etc...

4. A. H. III, 5, 2. L'argument d'Irénée pour prouver la perfection morale des apôtres est davantage d'ordre théologique que d'ordre historique ; le Seigneur et les apôtres devaient posséder cette santé morale qu'il apportaient à ceux qu'ils venaient guérir de leurs misères et auxquels ils rendaient « l'héritage de l'incorruptibilité ». On remarquera la parenté de ce point de vue avec celui que saint Athanase développe moins de deux siècles plus tard pour prouver aux ariens la divinité du Christ (cf. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ*, 1943, p. 35 et ss.).

5. A. H. III, 1, 1 ; III, 2, 2 ; III, 4, 2 ; III, 12, 7 ; sur l'argument de ridicule chez saint Irénée, cf. : dom B. REYNDERS, *La Polémique de saint Irénée, méthode et principes*. RTAM 7 (1935).

6. A. H. I, 13, 6.

le rattache plus étroitement son origine asiate, il parle volontiers [1] ; quant à Pierre et Paul il leur fait une place à part, non point seulement parce qu'ils ont fondé l'Église de Rome, mais parce qu'il les considère comme doués par excellence du charisme apostolique [2]. Encore qu'il connaisse bien la physionomie propre à Pierre et celle de Paul, Irénée se plait toujours à les associer et souligne que la place de Paul dans l'économie providentielle est aussi importante et tout à fait du même ordre que celle des autres apôtres [3].

Chez tous les apôtres l'œuvre de l'Esprit revêt deux aspects complémentaires qui délimitent exactement leur activité apostolique et en déterminent le caractère. Le premier aspect est actif ; l'Esprit les pousse et tout ce qu'ils entreprennent c'est par lui qu'ils l'opèrent [4]. Le Saint-Esprit est ainsi la source de toute leur activité, l'élément dynamique qui les fait agir. Saint Irénée fait même cette remarque curieuse à propos de saint Paul et que nous avons notée plus haut : « L'Apôtre faisait fréquemment usage de racourcis elliptiques, en raison de la rapidité de son discours, et en raison des impulsions de l'Esprit qui réside en lui... » [5]. On pourrait discuter le sens du mot *Spiritus;* mais l'observation qui a été faite plus haut vaut certainement ici : l'Esprit qui réside en Paul, pour Irénée, c'est bien sûr l'esprit

1. Cf. A. H. III, 1, 1 ; III, 3, 4.
2. « Gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo » (A. H. III, 3, 2).
3. La mention de Paul associé à Pierre dans les origines de l'Église romaine est particulièrement remarquable. Pour Irénée, Paul est déjà d'autre part l'*Apostolus* (A. H. II, 30, 7 ; III, 12, 9), celui auquel revient le titre d'apôtre par excellence et c'est ainsi qu'il cite ordinairement ses épîtres, avec des formules comme : *Apostolus ait* (A. H. II, 22, 2, etc.) ou qu'il mentionne son autorité à côté de celle du reste de l'Écriture, ou de celle du Seigneur : v. g. « ipsam autem causam naturae transgredientium, neque scriptura aliqua retulit, nec Apostolus dixit, nec Dominus docuit » (A. H. II, 28, 7). Sur l'identité de l'apostolat de Paul avec celui des autres apôtres, voir plus loin, p. 137, note 3. Quant à la primauté de Pierre, Irénée n'éprouve pas le besoin de l'expliciter au cours de son exposé, mais elle ressort des textes des Actes qu'il cite fréquemment et des qualificatifs dont il honore les fondateurs de l'Église de Rome (par ex. *gloriosissimis duobus apostolis* de A. H. III, 3, 2).
4. Cf. A. H. III, 1, 1 ; IV, praef, 3.
5. A. H. III, 7, 2.

de Paul, mais c'est aussi le Saint-Esprit qui l'anime, qui fait de lui un tout autre homme, qui guide son discours, le pousse en avant, quitte à ce qu'il trébuche essoufflé par l'impulsion divine. Cette action dynamique de l'Esprit-Saint dans les apôtres rend compte de tout l'aspect constructif de leur œuvre : la vocation des Gentils, la prédication de la foi, l'édification de l'Église [1].

Mais à cet aspect actif est étroitement associé l'aspect passif de l'action de l'Esprit ; c'est l'élément compensateur qui équilibre l'œuvre des apôtres ; le rôle de l'Esprit-Saint est ici d'assister les apôtres pour qu'ils soient des témoins fidèles, qui transmettent tout ce qu'ils ont reçu et uniquement ce qu'ils ont reçu du Seigneur. Il est ainsi impossible que les apôtres n'aient point été des témoins absolument fidèles ; Irénée y tient beaucoup et c'est son gros argument contre la prétendue gnose secrète que les gnostiques auraient hérité des apôtres. Si les apôtres avaient eu quelques secrets, c'est d'abord à ceux qui gouvernent l'Église qu'ils l'auraient révélé [2] ; ils n'ont pas scellé une partie de la vérité « secundum capacitatem audientium », mais ils ont livré tout ce qu'ils avaient reçu. Les apôtres ont agi en cela en toute simplicité ; ils n'étaient jaloux de personne et ce qu'eux-mêmes avaient appris du Seigneur, ils l'ont transmis à tous [3].

II. Le Dépôt apostolique.

En réplique à la fidélité du témoignage apostolique, l'Église a pour mission de garder fidèlement ce dépôt qu'elle a reçu. « Disséminée sur toute la terre jusqu'aux extrémités du monde, comme si elle ne résidait qu'en une seule maison, elle garde diligem-

1. Ce rôle actif de l'Esprit dans les apôtres se manifeste à travers toute leur mission comme nous le notons à plusieurs reprises au cours de cet article. C'est sous la conduite de l'Esprit qu'ils pourvoient à tous les besoins de l'Église présents et à venir. Cf. : « Spiritu providentes » (A. H. IV, praef., 3), et tous les endroits où Irénée parle de l'assistance de l'Esprit aux apôtres (A. H. III, 1, 1 ; Dém. 41).

2. A. H. III, 3, 1. « Etenim si recondita mysteria scissent apostoli, quae seorsum et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea quibus etiam ipsas ecclesias committebant. »

3. A. H. III, 14, 2.

ment cette prédication et cette foi qui sont son Credo [1]. Irénée prend la peine de nous en redire ici les articles essentiels et il insiste par deux fois sur cette dispersion de l'Église à travers le monde qui persévère dans la même foi [2]. Elle est bien l'Église des Nations, celle qu'avaient annoncée les prophètes et qui devait naître de la volonté du Seigneur exprimée à ses apôtres : « Enseignez toutes les Nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint Esprit ». Répandue dans le monde entier, elle garde avec diligence [3] la même foi, celle qu'elle a reçu du kérygme apostolique, c'est ce qui fait sa force immense contre l'incohérence des doctrines gnostiques. Cette idée impressionne tellement saint Irénée, qu'il y revient tout au cours de ses livres de l'*Adv. Haereses.* : « L'Église qui à travers le monde entier a reçu des apôtres une base de départ solide *(firmum initium)*, persévère dans leur unique et même doctrine sur Dieu et son Fils » [4]. Il n'y a qu'un seul enseignement apostolique hérité du Christ et cette unique doctrine est le garant de la constance de la foi de l'Église.

Qu'est-ce à dire que l'Église garde la foi qu'elle a reçue des apôtres ? Il ne s'agit pas d'une gnose qui serait l'apanage de quelques privilégiés. Saint Irénée se plaît à souligner que ce sont tous les fidèles, même les plus humbles, les barbares, qui

1. « *Ἡ μὲν γὰρ Ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανόν, καὶ τὴν γῆν, καὶ τὰς θαλάσσας, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας, καὶ εἰς Πνεῦμα Ἅγιον, κτλ...* » (A. H. I, 10, 1) ;

« *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα, καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ Ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα. καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει, καὶ διδάσκει, καὶ παραδίδωσι, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη.* » (A. H. I, 10, 2).

Cette liaison étroite entre la prédication des apôtres et le symbole de foi de l'Église universelle, dans la pensée d'Irénée, n'a peut-être pas été assez remarquée. Sur le contenu symbolique de A. H. I, 10, 1, cf. dom B. Capelle, *Les Origines du Symbole romain*, RTAM 1930 (2).

2. Cf. note précédente et aussi A. H. II, 9, 1 ; III, 4, 1-2 ; III, 12, 7 ; III, 24, 1-2 ; et V, 20, 1.

3. « *Ἐπιμελῶς φυλάσσει* ». (A. H. I, 10, 2. Cf. II, 9, 1-2).

4. A. H. III, 12, 7.

portent inscrite dans leur cœur par le Saint-Esprit, la foi apostolique [1].

C'est pourquoi « il ne faut pas chercher la vérité autre part que dans l'Église, où les apôtres l'ont déposée » [2], la Vérité, c'est le Christ, le kérygme des apôtres.

Ici intervient la notion d'Église apostolique qui comporte comme corollaire celle de la succession apostolique. On vient de noter que l'Église ce sont tous les fidèles ; mais cette Église qui englobe l'ensemble des croyants se compose de diverses églises locales parmi lesquelles il distingue les églises les plus anciennes fondées par les apôtres. C'est à ces dernières qu'il faut recourir s'il y a une petite difficulté dans l'Église [3]. Et parmi ces églises, on sait qu'Irénée en cite deux qui lui sont particulièrement connues : Éphèse et Rome. « L'Église d'Éphèse a été fondée par Paul ; Jean ensuite y a résidé et elle est ainsi le témoin véridique de la tradition des apôtres » [4].

Rome de son côté jouit d'une prérogative spéciale, ayant été fondée par Pierre et Paul [5]. Quelle que soit en effet l'interprétation

1. A. H. III, 4, 2 : « Cui ordinationi (traditionis) assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. »

2. « Non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere ; cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis » (A. H. III, 4, 1). Sur la Vérité, cf. plus haut p. 117.

3. « Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est ? » (A. H. III, 4, 1).

4. A. H. III, 3.

5. Voici le texte de A. H. III, 3, 2 : « Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae, et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi placentiam, vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. »

que l'on adopte pour les quelques lignes si discutées par lesquelles Irénée affirme la primauté de cette Église, on peut cependant admettre dans les perspectives qui nous occupent ici, les trois points suivants :

Tout d'abord Rome jouit d'une certaine priorité sur les autres Églises, indiquée nettement par le *potentiorem* (ou *potiorem*) *principalitatem ;* d'autre part cette priorité est en relation avec son origine pétrinienne et paulinienne, qui en fait la *maxima*, l'*antiquissima* et l'*omnibus cognita ecclesia*. Enfin toute l'Église, c'est-à-dire les fidèles de l'univers entier doivent *convenire* avec elle.

On a épilogué sur *eos qui sunt undique*, souvent avec une arrière-pensée de juridiction universelle reconnue à l'Église qui possède cette *potentiorem principalitatem*, et l'on n'a peut-être pas assez remarqué l'importance du mot *fideles* [1]. Celle-ci risquait en effet de passer inaperçue, car le mot latin *fideles* appelle immédiatement pour nous la traduction : les fidèles, le terme le plus vague pour désigner les membres de l'Église ; alors que pour saint Irénée *fideles* avait un sens très fort ; pour le saisir, il est nécessaire de le mettre en relation avec l'*annuntiatam hominibus fidem* de la phrase précédente. Pour confondre les hérétiques, saint Irénée se propose d'énumérer les successions de l'Église la plus grande et de la plus ancienne, et bien connue de tous, fondée à Rome et établie par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul, elle qui détient la tradition apostolique et la foi annoncée aux hommes qui parvient jusqu'à nous par la succession des évêques.

Notons tout d'abord la juxtaposition de la tradition apostolique et de la « foi annoncée aux hommes qui parvient jusqu'à nous par la succession des évêques ». On peut sans doute admettre que le *et* est l'équivalent de *id est*, et que par cette foi Irénée donne ce qu'il entend par tradition apostolique [2].

1. Les *fideles* sont ceux qui vivent de la foi, qui puisent au riche trésor de l'Église, au breuvage de vie de la tradition apostolique (III, 4, 1 : ut omnis quicunque velit, sumat ex ea (l'Église) potum vitae).

2. Les observations de Holstein dans son article cité ci-dessus nous y autorisent. La tradition, c'est le kérygme, mais vu sous l'angle de la transmission

Être « fidèle » *(fidelis)*, c'est avoir reçu cette foi inscrite dans les cœurs par l'œuvre du Saint-Esprit ; ce rapprochement avec le chapitre qui suit s'impose [1] ; il fait comprendre ce que représente chez saint Irénée cette notion de foi apostolique qui parvient jusqu'à nous par la succession des évêques. Être fidèle, c'est croire au Christ et porter le salut inscrit dans le cœur par le Saint-Esprit, sans encre ni papier, et c'est garder avec soin l'antique tradition que les apôtres ont déposée en plénitude dans l'Église, ce riche dépôt (*depositorium*, on traduirait mieux, peut-être : entrepôt).

Un dernier point à noter pour bien comprendre ce rôle modérateur attribué par Saint Irénée aux Églises apostoliques et à Rome au premier chef, c'est la portée exacte du *qui sunt undique fideles* et sa résonnance avec le *multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt* [2]. Ici comme en d'autres passages Irénée fait allusion implicitement non seulement à l'expansion géographiquement universelle de l'Évangile, mais à ce caractère que possède l'Église, d'être l'Église des Gentils [3]. Si saint Irénée souligne : les foules nombreuses des barbares, de ceux qui croient au Christ, c'est pour marquer qu'il s'agit non seulement des barbares au sens moderne du mot, mais des nations les plus diverses [4]. L'idée de la vocation des Gentils est en effet partout sous-jacente dans son œuvre et particulièrement au rôle qu'il

1. Cf. p. 126, note 1, où le texte est cité.

2. *Ibid.* — Cf. aussi A. H. IV, 36, 8, où l'idée de l'universalité du kérygme apostolique est intimement liée à celle de la vocation des gentils.

3. C'est ce que confirme un texte comme A. H. IV, 4, 1. La première Jérusalem (quae jugum in se servitutis portaverat) a été abandonnée au profit de la nouvelle qui a été « semée » à travers le monde entier : *« Εἰς ὅλην οὖν τὴν οἰκουμένην τοῦ καρποῦ αὐτοῦ διεσπαρέντος, εἰκότως ἐγκατελείφθη* (Jérusalem), *καὶ ἐκ μέσου ἐγένετο τά ποτε μὲν καρποφορήσαντα καλῶς (ἐξ αὐτῶν γὰρ τὸ κατὰ σάρκα ὁ Χριστὸς ἐκαρποφορήθη, καὶ οἱ ἀπόστολοι)... »*

4. Il y a très probablement dans cette insistance de saint Irénée à souligner que l'Église compte de très nombreux fidèles parmi les barbares une pointe qui vise les gnostiques et le mépris qu'ils affichaient à l'égard des chrétiens ordinaires. Le P. de Lubac a noté que Clément d'Alexandrie « conservant après sa conversion le vocabulaire des Grecs, qui s'était déjà imposé à Philon, puis à Tatien, désignait encore la doctrine de Moïse et le christianisme lui-même sous le nom de « philosophie barbare » (H. de Lubac, *Histoire et Esprit, L'Intelligence des Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 56).

attribuée aux apôtres. La lecture de la *Démonstration* le montre clairement ; les apôtres ont été envoyés aux Gentils ; c'est à eux que leur prédication est adressée et c'est dans les Églises qu'ils ont fondées parmi eux qu'ils ont laissé le dépôt de la tradition. Les fidèles, ceux des Gentils qui ont reçu leur prédication, qui croient au Christ, portent ce salut et cette tradition apostolique inscrite dans leur cœur par le Saint-Esprit. Il y a donc un échange constant dans la vie de la foi entre les Églises modératrices et l'ensemble des croyants groupés en Églises locales [1]. Par ce ralliement *(convenire)* de chaque Église particulière, et de l'ensemble des fidèles autour des églises apostoliques et au premier chef de l'Église de Rome, se perpétue l'œuvre des apôtres au milieu des Gentils.

Telle semble bien être en effet la signification de la succession apostolique (ou plutôt *des successions* [2]) chez saint Irénée ; les catégories théologiques qui ont servi de cadre aux controverses apologétiques au cours des derniers siècles ont fait coïncider trop exclusivement dans notre esprit l'idée de succession apostolique, avec celle d'une succession au sens juridique du mot, qui apparenterait la succession apostolique à celle d'une succession de dynastie souveraine, ou de succession notariale, avec les idées corollaires de droits acquis, d'héritage et d'obligations.

Cette acception du mot succession paraît bien avoir été étrangère à saint Irénée, tout au moins dans le présent contexte [3],

1. C'est ce qu'a bien noté le P. Florovski dans son article : *Le Corps du Christ vivant*, p. 40-41 (*La Sainte Église universelle, confrontation œcuménique*, Paris, 1948).

2. Noter cet emploi du pluriel pour désigner la succession des évêques sur un même siège. Dans A. H. III, 3, 2, le premier « successiones » se rapporte à toutes les Églises (omnium ecclesiarum enumerare successiones), mais le second désigne la succession des évêques sur le siège de Rome (per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos). Cf. A. H. III, 2, 2.

3. Cf. l'origine de l'argument de succession dans cette troisième partie : « pro sola vera ac vivifica fide, quam ab apostolis Ecclesia percepit » (A. H. III, praef.) et cette *sola vera ac vivifica fides* qui est la tradition, l'Église l'a reçue des apôtres et elle est gardée dans les églises depuis les apôtres par les successions des presbytres : « Cum autem ad eam iterum traditionem quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur provocamus eos (les gnostiques) » (A. H. III, 2, 2) et aussi III, 3, 3.

car le rôle essentiel des évêques successeurs des apôtres est justement de maintenir le contact avec les apôtres (et non de se substituer à eux), d'établir cette chaîne ininterrompue garant de la pureté et de l'authenticité du message transmis.

Dans le passage III, 4, 1-2, *sequi ordinem traditionis*, c'est bien entrer en contact *avec les apôtres*, par la chaîne de ceux qui leur ont succédé. Là se limite toute l'affirmation de saint Irénée, mais de là aussi découle toute sa vigueur.

Là se limite en effet toute son affirmation, car il marque nettement, bien qu'implicitement que les notions d'apôtre et d'évêque ne se recouvrent pas ; les évêques ne sont pas les apôtres [1]. Si le rôle des apôtres comportait un aspect passif ; transmettre le salut aux Gentils, sans rien ajouter ; le rôle des évêques en comporte un beaucoup plus accentué et leur initiative en est d'autant restreinte. Autrement dit la succession apostolique n'est pas établie au bénéfice des évêques qui régissent aujourd'hui les Églises, mais au bénéfice de toute l'Église [2], au bénéfice des croyants qu'elle met en contact direct avec les apôtres et leur tradition. Elle est le bien de l'Église qui la possède, et non celui de l'évêque qui la dirige ; ce sont les Églises qui ont la succession apostolique, et dans la pensée de saint Irénée les évêques successeurs des apôtres la détiennent en tant qu'ils dirigent une Église qui peut prouver qu'elle se rattache aux apôtres. Ce point de vue nous est assez peu familier, mais il souligne que saint Irénée envisageait avant tout l'Église-corps-du-Christ, fondée par les apôtres, comme un seul tout, un seul organisme animé par l'Esprit-Saint, l'évêque ayant sa raison d'être à cause de

1. C'est ce que n'a pas vu clairement le regretté dom G. Dix (*Jurisdiction in the early Church*, dans *Laudate* 16 (1938), p. 174, n. 1) ; il n'a pas remarqué que saint Irénée donnait la liste des évêques de Rome *ab apostolis*, c'est-à-dire à partir de Pierre et de Paul, tant dans A. H. I, 27, 1 que dans III, 3, 3. Quant à l'argument de critique textuelle qui selon lui ressort de l'« évidence des manuscrits » il est loin d'être contraignant ; Massuet qui tenait la position opposée disait lui aussi « nihil clarius ! ».

2. Cf. les textes cités p. 129, note 3 ; dans le texte de la préface du livre III, il s'agit de « la foi qui est la seule véritable et la seule vivifiante, que l'*Église* a reçu des apôtres et qu'elle distribue à ses enfants ». Et au chapitre 2, c'est *dans les Églises* qu'est gardée la tradition qui vient des apôtres, et cette tradition est gardée dans les Églises par les successions des presbytres : « Traditionem quae per successiones presbyterorum *in Ecclesiis* custoditur ».

l'Église, et celle-ci trouvant dans la succession de ses évêques à partir des apôtres la garantie de la pureté de la tradition dont elle vit [1].

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'expression de saint Irénée : l'Église *nourrit* de tels presbytres [2] (qui peuvent se rendre le témoignage de Paul), si l'évêque distribue à la famille de Dieu qui lui est confiée la nourriture de vie [3], ce pouvoir il le tient de l'Église qui l'a reçu des apôtres, et c'est en ce sens que l'Église « le nourrit ».

Les apôtres ont déposé leur richesses dans l'Église en plénitude, c'est-à-dire chez les fidèles, chez les croyants ; tous ceux qui le veulent peuvent y puiser le breuvage de la vie [4]. De ces richesses du salut, les successeurs sont les gardiens [5] car la tradition des apôtres leur a été commise.

Il est curieux de noter de la sorte à quel point les apôtres sont pour saint Irénée un centre de référence absolu. C'est à eux que le Christ a confié cette mission de fonder l'Église, et c'est d'eux que les évêques tiennent la tradition. Ils ont été institués par le Christ et demeurent encore aujourd'hui les dépositaires authentiques du salut. Quand il transcrit ses listes épiscopales, Irénée ne songe pas à les faire remonter au Christ comme à leur origine première ; il s'arrête aux apôtres, signifiant par là qu'ils sont le point d'insertion nécessaire du salut dans le monde.

Si saint Irénée n'assimile point la mission des évêques à celle des apôtres, il n'empêche qu'il reconnaît à ceux là des prérogatives hors pairs qui proviennent justement du fait que c'est à eux qu'est confié le dépôt apostolique. On a dit plus haut la place qu'il faisait à l'Église de Rome parmi les Églises apostoliques, « elle qui détient la tradition qui vient des apôtres et la

1. « *Τῇ αὐτῇ τάξει, καὶ τῇ αὐτῇ διαδοχῇ, ᾗ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παράδοσις, καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς.* Et est plenissima haec ostensio, unam et eamdem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate » (A. A. III, 3,3).

2. « *Ἀνατρέφει ἡ Ἐκκλησία* » (A. H. IV, 26, 5).

3. A. H. IV, 26, 5.

4. A. H. III, 4, 1.

5. *Ibid.*

foi annoncée aux hommes » ; tradition et foi qui sont parvenues jusqu'à nous par la succession des évêques, de ceux de Rome et de toutes les églises apostoliques.

Ces évêques jouissent en effet du charisme de vérité [1] ; charisme qu'ils ont reçu de façon certaine selon la volonté du Père, par la succession de l'épiscopat. C'est celui d'être dans l'Église les serviteurs fidèles qui distribuent la nourriture à la famille de Dieu ; d'être les docteurs dont parle Paul [2]. A ce charisme est lié la vraie gnose qui nous est transmise depuis les apôtres, l'*archaion systema* de l'Église à travers le monde, sa constitution qui remonte aux origines, le caractère, le signe distinctif du corps du Christ [3].

Les apôtres voulaient en effet que leur successeurs fussent parfaits et irrépréhensibles en toute chose concernant le salut ; et c'est pourquoi il leur laissait le magistère, pour éclaircir les petites difficultés qui pourraient surgir [4]. Les évêques exercent leur magistère sur le dépôt livré à l'Église par les apôtres ; ce dépôt qui fait toute la richesse de l'Église, c'est la tradition, la foi annoncée aux hommes par les apôtres et gardée par l'Église. Il comprend les écrits apostoliques, mais ceux-ci n'en sont qu'un aspect, et saint Irénée sait que la prédication apostolique vivante est antérieure aux écrits des apôtres. Il pense même qu'il est possible de vivre dans l'Église et de croire, sans être capable de connaître les Écritures ; tels sont les barbares qui portent cette foi inscrite dans leur cœur par le Saint-Esprit [5].

Ces considérations jettent quelques lumières sur la place exacte qu'Irénée attribue aux Écritures apostoliques. Les apôtres ont d'abord prêché ; c'était le premier élément de leur mission :

1. A. H. IV, 26, 2. « Quapropter eis qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus ; qui cum episcopatus successione, charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt ».

2. A. H. IV, 26, 5.

3. Agnitio vera (*Γνῶσις ἀληθής*) est apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status (*τὸ ἀρχαῖον τῆς Ἐκκλησίας σύστημα*) in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt » (A. H. IV, 33, 8).

4. A. H. III, 4, 1, et aussi III, 3, 1.

5. A. H. III, 4, 2.

faire naître la foi parmi les Gentils, y établir l'Église. « Ensuite dit saint Irénée, par la volonté de Dieu, ils nous ont alors livré dans les Écritures ce qu'ils avaient prêché, ce qui devait être le fondement et la colonne de notre foi » [1]. Non que les Écritures soient en elles-mêmes, à elles seules et isolément le fondement et la colonne de la foi. Elles ne le sont que comme manifestation de la tradition ; nous dirions aujourd'hui que c'est l'Écriture lue dans l'Église et interprétée par elle qui est le fondement [2] de la foi. C'est cela la tradition, le riche dépôt apostolique. L'origine apostolique des Écritures fait d'ailleurs tout leur prix ; elles sont la prédication des apôtres transmise à l'Église. Prédication et Écritures sont deux aspects de la même tradition apostolique vivante dans l'Église ; quand il le faut, saint Irénée les distingue, mais dans son esprit elles sont constamment sur le même plan et ne forment qu'une unique réalité ; c'est l'œuvre des apôtres (il dirait presque que ce sont les apôtres eux-mêmes) encore vivante et présente aujourd'hui parmi nous [3].

Les saintes Écritures, tout comme le kérygme des apôtres, forment donc un tout collectif ; toutes transmettent le même message de salut et le même Christ. Irénée les utilise indifféremment et il aime à montrer ce consensus absolu de toutes les Écritures apostoliques contre les prétentions gnostiques.

Sa tendance est toujours de tout ramener à l'unité, de centrer tout le système chrétien sur l'Église qui possède en plénitude le dépôt apostolique ; là résident la solidité et la force de son argumentation. L'Église vivante est pour lui la mère du croyant

1. A. H. III, 1, 1. J. N. Bakhuizen van den Brink (dans une conférence faite à Chevetogne en 1951) et Holstein ont montré les relations étroites de la prédication apostolique et de la tradition, de la tradition et des Écritures ; ils ont le mérite d'avoir bien souligné qu'il ne s'agissait que d'aspects différents d'une unique réalité qui est le message apostolique. D. VAN DEN EYNDE dans son ouvrage pourtant si remarquable à tant d'égards : *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la Littérature patristique des trois premiers siècles,* avait trop opposé les notions de tradition et d'Écriture chez saint Irénée sans voir les connexions intimes qui les reliaient (cf. p. 261-262). Voir aussi en ce sens Dém. 6 et A. H. III, 5, 1 ; IV, 26, 5 ; IV, 33, 8.

2. III, 4, 1.

3. Cf. HOLSTEIN, *art. cit.*, p. 268-270.

qui lui dispense sa nourriture et sustente sa vie [1]. En établissant l'Église, les apôtres y ont déposé l'Esprit-Saint, ou plutôt selon l'expression de saint Irénée, « après avoir eux-mêmes distribué et communiqué aux croyants cet Esprit-Saint qu'ils avaient reçu du Seigneur, les apôtres ont réglé ainsi les choses, ils ont établi l'Église » [2]. L'Église désormais possède cet Esprit-Saint, et saint Irénée proclame en réponse aux gnostiques : *Ubi enim Ecclesia, ibi Spiritus Dei ; ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*. Pour participer à cet Esprit, il faut être de l'Église être nourri à son sein de la vie divine et boire à la fontaine très limpide qui jaillit du corps du Christ. C'est cette vie de la foi que l'Église distribue à ses enfants ». « Ce don qu'est notre foi, qui la rajeunit sans cesse a été fait à l'Église pour qu'animant la création, elle vivifie tous ceux de ses membres qui le recevront. En lui réside la communication du Christ qu'est le Saint-Esprit, les arrhes de l'incorruptibilité, le soutien de notre foi et l'échelle de notre ascension vers Dieu » [3]. On trouve en raccourci dans ce beau texte la pensée de saint Irénée sur le rôle de l'Église dans la marche spirituelle du chrétien, dans son ascension vers Dieu et sa divinisation par l'Esprit, et l'on voit avec quelle force il lie la vie spirituelle de l'individu et son appartenance à l'Église fondée par les apôtres ; cette synthèse est tout à fait remarquable et donne la clef de sa spiritualité (s'il est permis d'employer pour un auteur du second siècle ce mot chargé d'individualisme et d'analyse psychologique). La vie chrétienne, la vie de l'Église, la vie dans l'Esprit sont pour lui une unité dont les aspects divers ne se peuvent comprendre que les uns par les autres [4]. Le kérygme que les apôtres ont

1. A. H. III, 4, 1 ; III, 24, 1.

2. Dém. 41.

3. A. H. III, 24, 1. Ce beau chapitre mériterait d'être cité en entier car il donne une synthèse complète de la conception que saint Irénée se fait de l'Église. Le P. Florovsky, dans l'article cité plus haut, l'a bien compris. C'est sur ce chapitre que devrait se baser une étude un peu complète de la spiritualité irénéenne.

4. « In Ecclesia enim, inquit (Apostolus), posuit Deus apostolos, prophetas, doctores, et universam reliquam operationem Spiritus : cujus non sunt participes omnes, qui non concurrunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et

transmis à l'Église est un ; il est animé par l'Esprit-Saint et en lui réside le salut chrétien. Qu'on le considère en tant qu'il affecte un individu ou qu'il affecte toute l'Église, en tant qu'enseignement ou en tant qu'Écriture, il s'agit toujours d'une unique réalité, c'est l'Esprit de Dieu que les apôtres ont donné à l'Église et qui y agit sans cesse ; car là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là réside l'Église et toute grâce.

III. L'Apostolat dans le Plan du Salut.

Cet exposé du rôle des apôtres dans la fondation de l'Église et du kérygme apostolique dans la vie de la communauté des croyants par l'œuvre de l'Esprit, invite à étudier enfin chez Irénée la place du ministère apostolique dans l'ensemble du mystère chrétien.

Saint Irénée conçoit le plan du salut comme une grande histoire, l'histoire des gestes de Dieu ; cette histoire se déroule par étapes [1] ; le Verbe de Dieu et le Saint-Esprit s'habituent à demeurer parmi les hommes en une suite de théophanies qui préparent leurs venues définitives [2]. Ainsi l'histoire est elle divisée

omnis gratia ; Spiritus autem veritas ; quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem : sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de coeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur : rejicientes vero Spiritum, ut non erudiantur » (A. H. III, 24, 1).

1. Ce sont là les « économies » du Père et du Fils (A. H. IV, 33, 7-8). O. Cullmann a souligné, à juste titre « qu'aucun théologien, pour ainsi dire, n'a reconnu aussi nettement qu'Irénée, que le message chrétien est indissolublement lié à l'histoire du salut, et que l'œuvre rédemptrice et historique de Jésus-Christ est située au milieu d'une ligne qui va de l'Ancien Testament au retour du Christ » (*Christ et le Temps*, Paris, 1947, p. 40). Par contre on ne peut admettre avec cet auteur que chez Irénée : « la ligne du salut tend si fortement vers sa fin, qu'il n'est plus suffisamment tenu compte du temps intermédiaire compris entre la Résurrection et le retour du Christ » (p. 40, n. 2, cf. aussi p. 103). Bien au contraire ce que nous appelons l'« après » tient chez lui une place considérable ; c'est tout le mystère de la vocation des Gentils qui constitue la mission propre des apôtres et de l'Église des Gentils.

2. A. H. III, 17, 1 ; IV, 12, 4 ; III, 6, 1-2.

par l'Incarnation du Verbe en un *avant* et un *après* qui sont tous deux organiquement centrés sur cette venue du Christ.

Avant, c'est l'époque de la préparation et l'économie ancienne de la première alliance. C'est durant cette période que se situe le ministère des prophètes qui annoncent *(praeconant, annuntiant)* [1], non que le fait d'annoncer soit pour saint Irénée leur privilège exclusif, comme l'a montré Holstein, mais le terme caractérise leur fonction par défaut : ils ne font qu'annoncer ; toute leur mission est tendue vers l'avenir ; elle est d'élever les yeux et les cœurs de leurs contemporains au-dessus des réalités du moment, vers le Christ qui va venir. Les prophètes ne révèlent pas, ne livrent pas, ils annoncent, Seul le Christ révélera [2], lèvera le voile de l'Ancien Testament.

Après le Christ vient l'œuvre des apôtres qui fondent l'Église. Il est bon de noter à nouveau ici ce rôle quasi intermédiaire des apôtres, chargés par le Christ d'établir l'Église. Dans le panorama qu'il déploie de l'histoire du salut, saint Irénée mentionne ordinairement la trilogie : prophètes, Christ, apôtres [3]. Mais il y joint souvent un quatrième élément intimement lié au troisième, l'Église. « L'Église croit » ce que les apôtres ont livré [4], elle « offre à ses enfants ce que les apôtres ont transmis partout (la prédication de la vérité, règle de notre salut) » [5]. Elle est enfin le fruit de ce plan salvifique de Dieu. On a vu plus haut que dans la pensée de saint Irénée, l'œuvre de l'Église n'était pas réellement distincte de celle des apôtres. Elle n'en est que le prolongement, l'épanouissement normal et il n'y a bien en fin de compte que trois moments dans l'histoire du salut : *l'avant* où prêchent les prophètes, la *venue* du Christ et l'*après* où les apôtres établissent l'Église [6].

On est en droit de se demander cependant si le fait que les apôtres sont envoyés aux Gentils n'imprime pas à la vision irénéenne de l'économie du salut un caractère particulier. A vrai

1. Cf. HOLSTEIN, *art. cit.*, 250-259.
2. Cf. A. H. II, 30, 9.
3. *Ibid.* et aussi p. ex. II, 35, 4 ; III, 17, 4 ; Dém. 41 ; 86 ; 98.
4. « Quem apostoli tradunt, quem Ecclesia credit ». A. H. II, 30, 9.
5. Dém. 98.
6. Dém. 41.

dire il n'envisage jamais l'hypothèse dans laquelle les Juifs auraient reçu du Christ le salut qui leur était offert ; au contraire, il s'attache à montrer que cette vocation des Gentils n'est pas un événement inattendu, mais qu'il a été annoncé par les prophètes et qu'il est dans la logique même de leur ministère [1]. Il n'en reste pas moins que cette vocation des Gentils, conséquence du rejet par les Juifs du salut qui leur était offert, est pour saint Irénée un grand mystère. C'est, à son point de vue, ce qui a déterminé concrètement la mission propre des apôtres et la physionomie de l'Église, fruit de la bénédiction de Japhet, qui le fait entrer et habiter dans la maison de Sem [2].

C'est donc encore dans la seule perspective de la vocation des Gentils que la mission des apôtres prend sa pleine signification. Elle explique le rôle tout à fait particulier du ministère apostolique, celui de la fondation de l'Église, de l'Église des Gentils, de l'Église universelle.

Ainsi sans l'économie du salut les apôtres ont-ils en face des prophètes une place très nettement marquée et dont le caractère institutionnel ressort vigoureusement [3]. Ce qui ne

1. Dém. 42 : « Par la voix des prophètes, le Saint-Esprit a annoncé d'avance que tout cela serait ainsi, afin d'affermir la foi de ceux qui adorent Dieu en vérité. »

2. *Ibid.* et A. H. III, 5, 3.

3. Nous reprenons ici la terminologie du pasteur J. L. LEUBA (dans son ouvrage : *Institution et Événement*, Paris, 1950), mais sans pouvoir faire nôtres ses conclusions. Chez Irénée comme dans tout le christianisme primitif, Institution et Événement, loin de s'exclure, sont deux aspects complémentaires d'une même réalité, à savoir la présence du Saint-Esprit dans son Église et dans ceux qui ont reçu mission de la paître. On ne peut pas dire avec M. Leuba citant WAGENMANN *(Die Stellung des Apostels Paulus neben den 12 in den ersten 2 Jahrhunderten)* que « chez Irénée, Paul est apôtre, mais ne fait toutefois pas partie des apôtres, qu'il est une autorité apostolique, mais a besoin d'une légitimation » *(Institution et Événement*, p. 82). Paul est apôtre comme les autres et se séparer de Paul, c'est se séparer du « conventus apostolorum » (A. H. III, 15, 1) mais Irénée ne se pose jamais la question de savoir s'il fait partie des douze, le nombre duodécimal des apôtres ne se rapportant pas à l'apostolat parmi les Gentils, mais au royaume messianique et à l'eschatologie qui avait cours parmi les Juifs et qui ne reprendra sa signification qu'à la fin des temps. RENGSTORF a montré dans les articles « *'Απόστολος* » et « *Δώδεκα* » du *T. W. N. T.* de KITTEL, que l'expression « les Douze » a dans le Nouveau Testament une signification nettement eschatologique. Après le rejet définitif du message chrétien par Israël, il n'est plus jamais

veut pas dire d'ailleurs qu'Irénée considère la prophétie comme appartenant seulement à un passé périmé. Les prophètes de l'Ancienne Loi ont eu leur rôle : annoncer et préparer la première venue du Christ ; ils ont été de plus les auxiliaires de la prédication apostolique ; grâce à eux, dit saint Irénée, les apôtres convertissaient plus facilement. Ils avaient en effet préparé le terrain, en montrant le type des réalités célestes, préfigurant par des images ce que devait être l'Église.

Mais ce que saint Irénée se plait à souligner constamment, c'est la convergence du ministère prophétique et du ministère apostolique ; elle est le fondement de toutes ses démonstrations [1] et l'on sentira toute l'importance qu'il y attache dans les lignes qu'il consacre à Jean-Baptiste :

« Le Seigneur a dit de Jean-Baptiste qu'il était plus qu'un prophète ; tous les autres prophètes, en effet, ont annoncé la venue de la Lumière du Père ; ils ont désiré être dignes de voir celui qu'ils annonçaient ; Jean comme les autres l'a annoncé, mais en même temps il l'a vu alors qu'il venait ; il l'a montré et il a persuadé à beaucoup de croire en lui, en sorte que lui-même a eu le rang et de prophète et d'apôtre ; il est de fait bien plus

question des Douze, mais des apôtres. L'importance du nombre duodécimal de ceux que Jésus avait choisi et à laquelle semblait tenir tellement la première communauté de disciples, disparaît dès lors que les apôtres sont envoyés aux Gentils. Le rejet d'Israël et la prédication de l'évangile aux Gentils marque une étape capitale dans l'économie du salut telle que la présente les Actes. Le nombre duodécimal des apôtres perd alors toute importance temporelle pour se reporter sur une vision eschatologique du Nouvel Israël et de la Jérusalem céleste (cf. Apoc. 21). C'est dans cette perspective que se situe encore la pensée d'Irénée, mais cette manière de voir n'a pas survécu au premier âge patristique. Chez saint Augustin, par exemple, on retrouve bien les Douze associés à l'idée du jugement des derniers temps, mais la distinction profonde entre les douze (qui ont une signification eschatologique) et les apôtres (qui sont envoyés aux Gentils) a totalement disparu (cf. *Enarr. in Psalm.*, LXXXVI, 4).

1. Cf. les textes cités p. 136, note 3, et bien d'autres encore. « Firma est autem et non ficta, et sola vera, quae secundum nos est fides (quae in Filium Dei est), manifestam ostensionem habens ex his Scripturis, quae interpretatae sunt illo modo, quo praediximus ; et Ecclesiae annuntiatio sine interpolatione. Etenim apostoli, cum sint his omnibus vetustiores, consonant praedictae interpretationi, et interpretatio consonat apostolorum traditioni » (A. H. III, 21, 3).

qu'un prophète, car il y a d'abord les apôtres et ensuite les prophètes »[1].

Jean-Baptiste est donc apôtre parce qu'il a montré celui qui venait et qu'il y a fait croire la multitude. Ce texte curieux et qui veut rendre raison de la place éminente que le Christ a attribuée au Précurseur, nous fait ici toucher du doigt cette convergence du ministère apostolique et du ministère prophétique. Il nous montre en même temps la situation hors pair qu'Irénée reconnaissait à l'apostolat dans le plan du salut. L'apôtre est celui qui annonce le Christ et qui le montre. C'est celui qui fait naître la foi par sa prédication. On retrouve donc à travers ce texte plusieurs des caractéristiques essentielles de l'apostolat relevées précédemment.

La convergence externe du ministère prophétique et du ministère apostolique centrée sur le Christ et son message s'explique par l'action continue d'un élément interne qui organise le plan du salut et donne à l'histoire humaine sa signification rédemptrice, l'œuvre du Saint-Esprit.

En parlant du ministère apostolique et de ses caractéristiques, puis en décrivant la vie de l'Église fondée sur la tradition des apôtres, nous avons déjà eu l'occasion de constater le rôle central que jouait le Saint-Esprit dans la théologie de saint Irénée ; mais on ne peut se faire une idée exacte de ce rôle du Saint-Esprit auprès des apôtres et de l'Église, que si l'on perçoit bien que l'Esprit est la clef de sa vision de l'histoire chrétienne. C'est lui qui « dès le début s'est trouvé mêlé à tous les plans de Dieu vis-à-vis des hommes »[2]. Et saint Irénée ajoute, pour résumer cette action souveraine de l'Esprit dans tous les desseins divins : « c'est lui qui juge tout homme, mais lui n'est jugé par personne »[3].

Tant l'*Adversus Haereses* que la *Démonstration* insistent sur l'action de l'Esprit dans l'œuvre du Salut : « C'est un seul et

1. A. H. III, 11, 4.
2. « Talis discipulus vere spiritalis recipiens Spiritum Dei, qui ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus, et futura renuntiavit, et praesentia ostendit, et praeterita enarrat, judicat quidem omnes, ipse autem a nemine judicatur » (A. H. IV, 33, 1).
3. *Ibid.*

même Esprit qui a annoncé par les Prophètes quelle serait la venue du Seigneur, qui a interprété correctement ce qui avait été prophétisé correctement ; lui-même a annoncé par les apôtres que la plénitude des temps de l'adoption était arrivée et que le Royaume des cieux s'approchait et qu'il demeurerait parmi les hommes qui croiraient en l'Emmanuel qui est né de la Vierge » [1]. Et dans le passage du livre III, déjà plusieurs fois cité, saint Irénée marque que cette constance de l'œuvre de l'Esprit explique la constance de la prédication de l'Église héritière du salut ainsi préparé au cours des étapes de cette histoire *per initia et medietates et finem* [2]. Héritière de ce salut, l'Église est devenue par les apôtres héritière du Saint-Esprit lui-même, en sorte que l'Esprit est en elle et qu'elle est dans l'Esprit [3].

* * *

Ces considérations sur le ministère apostolique auprès des Gentils, sur le dépôt apostolique dans l'Église et sur la place des apôtres dans le plan du Salut, à travers l'œuvre de saint Irénée permettent de tirer quelques conclusions.

La toute première qui s'impose à l'esprit, c'est l'originalité du ministère apostolique, comparé aux autres fonctions dans l'Église ; pour saint Irénée, l'apostolat est une réalité unique ; la mission des apôtres qui ont prêché aux Gentils ne s'est produite qu'une fois ; on ne peut donc rien lui comparer. On a noté d'autre part que ce caractère en quelque sorte imprévu et accidentel du ministère apostolique vient justement du fait que ce sont les Gentils qui sont bénéficiaires de l'œuvre rédemptrice du Christ qui était primitivement destinée aux Juifs. On pourrait donc dire à juste titre que l'apostolat est réellement pour saint Irénée un « événement », une intervention providentielle de Dieu qui, par un dessein mystérieux modifie le plan primitif du salut et prolonge l'œuvre rédemptrice du Christ et l'avènement du Royaume dans le ministère apostolique pour la vocation des Gentils et l'établissement de l'Église.

1. A. H. III, 21, 4 ; cf. aussi IV, 1, 1 ; IV, 33, 1 ; Dém., 41-42.
2. C'est le thème de tout le passage de A. H. III, 24, 1, cité plus haut.
3 *Ibid.*

Cette unicité du ministère apostolique donne aussi son caractère particulier à la succession apostolique telle que la comprend saint Irénée, aux Écritures et à la Tradition. La fonction de chacune d'elles dans l'Église est à la fois dynamique et statique ; elle est de témoigner d'une norme de foi, comme aussi de maintenir vivant dans l'Église le kérygme apostolique. C'est avec les apôtres, avec la prédication des apôtres, avec la foi qu'ont transmise les apôtres qu'est en contact le croyant et qu'est en contact toute l'Église, par la succession apostolique, par le magistère des évêques, par les Écritures et la Tradition.

Enfin, ainsi que nous l'avons noté à plusieurs reprises, c'est par le Saint-Esprit que se maintient vivant dans l'Église ce kérygme apostolique. C'est par lui que le croyant et que toute l'Église est en contact avec les apôtres. C'est lui de plus qui relie l'œuvre des apôtres à l'économie de l'ancienne Alliance ; c'est lui qui est descendu sur le Christ et par le Christ sur toute la multitude des croyants, c'est enfin lui qui est présent aux diverses étapes de l'histoire du salut comme il est présent au cœur de chacun des fidèles. « Il est l'habit nuptial de notre vocation à laquelle les apôtres nous convient » [1].

D. E. LANNE.

1. A. H. IV, 36, 6.

Le Baptême et l'Église.

A propos des « Vestigia Ecclesiae » [1]

De quelle façon et dans quelle mesure le baptême est-il une pierre de cet édifice qu'est l'Église ? A cette question, nous essaierons d'apporter une réponse à la fois historique et doctrinale, en limitant néanmoins notre recherche à la période patristique. L'essentiel de la position actuelle de l'Église est, en effet, acquis avec saint Augustin.

La légitimité de la question que nous posons ici n'est pas à démontrer. L'une des définitions les plus traditionnelles et les plus satisfaisantes de l'institution ecclésiale n'est-elle pas *Fides et sacramenta ?* En s'insérant dans un ensemble organique, chaque article de foi et chaque sacrement collaborent à constituer l'Église. Ce point de doctrine élaboré au cours des siècles dans des circonstances très différentes de celles qui sont les nôtres, a été ramené au centre des préoccupations théologiques par un document récent du Comité central du Conseil œcuménique.

I. Les « Vestigia Ecclesiae ».

Réuni à Toronto en juillet 1950, ce comité a été amené à serrer de plus près la nature et l'autorité du Conseil œcuménique. La résolution adoptée par l'assemblée d'Amsterdam (1948) répondait certes déjà à un certain nombre de questions. Mais comme l'existence même du Conseil en suscitait sans cesse de nouvelles, il importait d'y répondre en fournissant un fondement doctrinal plus résistant parce que plus précis. Dans ces perspectives, la déclaration de Toronto chercha à clarifier la notion

1. Un autre aspect du problème du baptême a été abordé dans *Le baptême et la foi*, paru dans *Irénikon*, 1950, t. XXIII, pp. 387-405 (à propos des positions respectives de Karl Barth et d'Oscar Cullmann sur le pédobaptisme.)

de Conseil œcuménique, d'une part, en établissant ce qu'il n'est pas et, d'autre part, en relevant certains présupposés positifs.

C'est dans le cadre de cette dernière partie qu'est abordé le problème qui nous intéresse. Après avoir déclaré dans le quatrième point que « le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le vrai et plein sens du terme », la déclaration, abordant le cinquième point, poursuit : « Les Églises membres du Conseil œcuménique reconnaissent dans les autres Églises des éléments de la vraie Église ». A cette affirmation, présentée sous forme de thèse, est jointe l'explication suivante : « On enseigne généralement dans les diverses Églises que les autres possèdent certains éléments de l'Église véritable, appelés dans certaines confessions *vestigia Ecclesiae.* Ces éléments sont : la prédication de la Parole, l'enseignement des Saintes Écritures et l'administration des sacrements »[1].

1. Remarquons d'abord que le document de Toronto ne se place pas à proprement parler sur le plan de l'unité chrétienne. S'il détermine des conditions, ce sont uniquement celles qui sont requises pour participer au Conseil œcuménique. Or celui-ci n'est et ne peut être une Église ou une super-Église. Les éléments cités ci-dessus ne constituent donc pas l'ensemble des réalités qui font l'Église. Le Comité central se borne simplement à souligner qu'aucune Église membre ne peut porter sur une autre un jugement purement négatif, même lorsqu'elle est persuadée être l'unique Église. La position de Toronto est donc nettement différente de toutes celles qui cherchent ou ont cherché à établir les conditions sacramentelles et doctrinales minima pour une union des confessions chrétiennes.

La problématique des *Vestigia* doit donc être distinguée avec soin de celle des points fondamentaux de Calvin et de certains de ses disciples. On sait que le réformateur de Genève, malgré les exigences de sa pensée, n'entendait pas faire d'une orthodoxie contrôlée jusque dans le moindre détail la condition

1. Le document de Toronto a été publié en traduction française dans *Foi et vie*, 1951, janvier-février, t. XLIX, pp. 73-81.

sine qua non de l'appartenance à l'Église : il faisait le partage du principal et du secondaire. « Nous ne devons, écrit-il dans l'*Institution*, rejeter nulle assemblée laquelle entretienne [le pur ministère de la Parole et la pure manière d'administrer les sacrements], combien qu'elle soit sujette à plusieurs vices. Qui plus est, il y pourra avoir quelque vice ou en la doctrine, ou en la façon d'administrer les sacrements, qui ne nous devra point du tout aliéner de la communion d'une Église. *Car tous les articles de la doctrine de Dieu ne sont point d'une même sorte.* Il y en a aucuns dont la connaissance est tellement nécessaire que nul n'en doit douter, non plus que d'arrêts ou de principes de la chrétienté... Il y en a d'autres lesquels sont en dispute entre les Églises, et néanmoins ne rompent pas l'unité d'icelle » [1]. Il y a donc, aux yeux de Calvin, des dissensions qui ne sont pas essentielles et ne sauraient, dès lors, rompre l'unité de l'Église [2].

On sait que cette distinction calvinienne — apparentée à la théorie des *adiaphora* de Mélanchton — a été reprise, amplifiée et organisée en un corps de doctrine par Pierre Jurieu. Les points fondamentaux, estime ce dernier, peuvent constituer la base d'une ecclésiologie saine. Voici comment il s'en explique dans sa controverse avec Nicole : « L'Église renferme dans son unité toutes les communions chrétiennes, qui retiennent les vérités fondamentales » [3]. Par cette expression, Jurieu entend certains principes généraux de la religion chrétienne dont la foi explicite est nécessaire pour être sauvé et pour être appelé chrétien. Parmi ces vérités, il cite : l'existence de Dieu, son unité, le devoir de l'adorer, l'existence de la révélation, la Bible reçue comme livre divin, Jésus-Christ considéré comme Messie et Fils éternel de Dieu, la rédemption des hommes par la mort du Christ... [4]. En fait ces articles essentiels sont tenus par toutes les grandes confessions chrétiennes [5]. En opposition avec ces articles princi-

1. *Institution*, IV, 1, 12.

2. Fr. WENDEL, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, pp. 236-237.

3. Pierre JURIEU (1637-1713), *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux contre Monsieur Nicole*, Rotterdam, 1688, p. 494.

4. *O. c.*, p. 495.

5. Contre Nicole qui lui signalait qu'il faudrait, dès lors, inclure dans l'Église toutes les sectes qui se disent chrétiennes, Pierre Jurieu précise :

paux, les points non fondamentaux, sur lesquels les confessions peuvent s'affronter sans détruire l'Église se rangent dans trois catégories : l'explication des mystères, les conséquences qui se tirent de ces mystères, et enfin les vérités théologiques qui ne sont pas essentiellement liées avec les principes [1].

De cette distinction entre points fondamentaux et non fondamentaux Pierre Jurieu tire la conclusion : « L'Église n'est point enfermée dans une confession unique » [2]. Cette conclusion seule nous permet déjà de constater combien la façon d'aborder le problème à Toronto est différente de celle du pasteur français. Alors que les points fondamentaux supposent l'unité de l'Église constituée par delà les frontières des confessions séparées, les *vestigia ecclesiae*, sans préjuger de la solution du problème, n'imposent à aucune confession de renoncer à se considérer (éventuellement) comme l'Église unique.

2. Pour comprendre exactement la portée du document de Toronto, une seconde remarque s'impose : la notion de *vestigia ecclesiae* ne recouvre pas exactement celle, mieux connue dans le protestantisme, de *signa Ecclesiae*. Sur ce point, la déclaration du Comité central n'est guère explicite [3]. Il y a tout lieu de penser cependant que cette distinction n'était pas absente de l'esprit des rédacteurs, même s'ils n'ont pas estimé devoir en faire mention en termes exprès. Le choix de l'expression *vestigia Ecclesiae* exprime suffisamment dans quelle continuité doctrinale se situe leur pensée.

Certes, cette nuance peut ne pas apparaître à une lecture insuffisamment attentive. Le commentaire optimiste et dyna-

« J'ai dit nettement et peut-être cent fois dans *Le vrai système de l'Église*, que par les communions qui composent l'Église, j'entendais premièrement celles qui retiennent les trois symboles de l'Église, dans le sens des six premiers conciles appelés généraux. Secondement que j'entendais des communions étendues, subsistantes, et qui ont été depuis plusieurs siècles et qui sont encore » (*O. c.*, p. 563).

1. O. *c.*, p. 496.

2. *O. c.*, au début de la préface (non paginée).

3. Quoique par un biais différent, ce point est touché dans une note du P. Congar sur l'ensemble de la question : *A propos des « Vestigia Ecclesiae ». Théologie catholique. Les Réformateurs*, dans *Vers l'unité chrétienne*, janvier 1952, n. 39, pp. 3-5.

mique qui encadre les affirmations rapportées plus haut pourrait, en effet, laisser supposer que la simple existence de ces « éléments » leur confère une certaine authenticité et légitimité. La déclaration dit en effet : « Le Mouvement œcuménique repose sur la conviction que l'on doit suivre des « traces ». Loin, de les mépriser comme n'étant que des éléments de la vérité, les Églises devraient s'en réjouir et y voir des signes d'espérance, marquant la voie vers une unité véritable. Que sont, en effet, ces éléments ? Non pas des vestiges morts du passé, mais de puissants moyens que Dieu utilise pour son œuvre » (IV, 5). Notons immédiatement que cet optimisme est maintenu dans des limites nettement définies par une courte phrase qui rappelle que « des questions peuvent et doivent être posées quant à la validité et à la pureté de l'enseignement et de la vie sacramentelle » (*Ibid.*).

L'énoncé des « éléments de la vraie Église » pourrait lui aussi faire hésiter sur leur portée précise. A première vue, « la prédication de la Parole, l'enseignement des Saintes Écritures et l'administration des sacrements » semblent n'être qu'une transposition littérale de l'article VII de la *Confession d'Augsbourg:* « Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, *in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* ». De cet enseignement de l'Évangile et de cette administration des sacrements, Mélanchton a fait, dans la suite, les marques de l'Église visible, marques qu'il appelle tantôt *signa* et tantôt *notae Ecclesiae* [1]. Néanmoins aucune confusion n'est possible : il ne s'agit pas en effet de n'importe quelle prédication et de n'importe quelle activité cultuelle. L'usage des adverbes *pure* et *recte* l'indique très clairement. Mais si le pur Évangile et l'administration correcte des sacrements sont propres à l'Église telle que la voit le réformateur allemand, ni Luther ni Mélanchton ne vont jusqu'à nier l'exis-

1. « Concedimus enim quod hypocritae et mali in hac vita... sint membra Ecclesiae secundum externam societatem *signorum Ecclesiae*, hoc est, verbi, professionis et sacramentorum » (*Apologia*, art. 7 et 8, n. 3, *Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche*, Göttingen, 1930, p. 234). « Et addimus *notas :* puram doctrinam evangelii et sacramenta » (*Ibid.*, art. 7 et 8, n. 20, p. 238). « Et Ecclesiam esse scimus apud hos, qui verbum Dei recte docent et recte administrant sacramenta » (*Ibid.*, art. 14, n. 27, p. 297).

tence de certains restes de christianisme dans l'Église de Rome [1]. Cette dernière ne se présente pas à leurs yeux comme une donnée purement négative.

Bénéficiant de cette première élaboration théologique, Calvin et ses disciples purent exprimer avec de plus précision les facteurs d'authenticité et d'inauthenticité dans les éléments possédés en commun par la Réforme et la « Papauté ». Sur ce point la *Confession de foy* de 1559 est très éclairante. Elles accepte les notes de l'Église telles que Luther et Mélanchton les avaient définies : « Nous croyons qu'il convient (de) discerner soigneusement et avec prudence quelle est la vraye Église. Nous disons donques suyvant la parole de Dieu, que c'est la compagnie des fidèles, qui s'accordent à suyvre icelle parole, et la pure religion qui en dépend » [2]. Dès lors, là où la vie communautaire extérieure ne répond plus en aucune façon à ces notes, il faut conclure à son inexistence pure et simple comme Église : « Sous ceste croyance nous protestons que là où la parole de Dieu n'est receue, et (où) on ne fait nulle profession de s'assujettir à icelle, et où il n'y a nul usage des sacrements à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Église » [3]. Néanmoins, malgré la réprobation dont elle est l'objet, la « Papauté » échappe à cette condamnation sans appel : « Il reste encore quelque petite *trace d'Église* en la Papauté, et mesme... la substance du Baptesme y est demeurée » [4]. Le rapport de l'Église, telle que la *Confession* la voit, à l'Église romaine est donc celui de la « vraye Église » à une « petite trace d'Église ». Nous sommes en présence ici, en termes explicites, de la doctrine des *vestigia Ecclesiae*, que la *Confession de foy* a héritée de Calvin [5].

1. L'attitude décidée contre tout anabaptisme en est un signe incontestable.

2. Article 27, *Bekenntnisschriften... der reformierten Kirche*, éd. Niesel, Zollikon-Zurich, s. d., p. 72.

3. Art. 28, *ibid.*, p. 72.

4. Dans le même article, *ibid.*, p. 73.

5. Le texte principal de Calvin est le suivant : « Nous ne nions pas que les papistes aujourd'hui n'aient *quelques traces* qui leur sont demeurées par la grâce de Dieu de la dissipation de l'Église (superesse ex dissipatione *vestigia Ecclesiae* inter eos)... Afin que son alliance y demeurât (en France, Italie, Allemagne et autres pays), il a voulu que le baptême y soit demeuré

Ce petit aperçu historique montre clairement que l'usage même de l'expression « *vestigia Ecclesiae* » écarte toute possibilité de confusion avec les « *signa ecclesiae* ». *Vestigia Ecclesiae* a une

pour témoignage d'icelle alliance : lequel d'autant qu'il est ordonné et consacré de sa bouche, retient sa vertu malgré l'impiété des hommes. Semblablement il a fait par sa providence, qu'il y demeurât aussi d'*autres reliques* (deinde sua providentia effecit ut *aliae quoque reliquiae* exstarent, ne Ecclesia prorsus interiret)... Et combien que pour se venger de l'ingratitude des hommes qui avaient méprisé sa parole, il ait permis qu'il se fit une horrible ruine (horribilem quassationem ac disjectionem permiserit), toutefois il a voulu qu'il y demeurât encore *quelque portion de reste*, pour monument et enseigne que le tout n'était aboli (ab ipsa quoque vastatione *semirutum aedificium* superesse voluit).

« Pourtant quand nous refusons d'octroyer simplement aux papistes le titre d'Église, nous ne leur nions pas du tout qu'ils aient quelques Églises entre eux (non ideo ecclesias apud eos esse infitiamur) : mais nous contendons seulement du vrai état de l'Église, qui emporte communion tant en doctrine qu'en tout ce qui appartient à la profession de notre chrétienté... De là il appert que nous ne nions point que les Églises sur lesquelles (le Pape) domine par sa tyrannie, ne demeurent Église : mais nous disons qu'il les a profanées par son impiété... tellement que Jésus-Christ y est à demi enseveli... Pour conclusion, je dis que ce sont Églises : premièrement en tant que Dieu y conserve miraculeusement les reliques de son peuple *(populi sui reliquias)*, combien qu'elles y soient pauvrement dispersées. Secondement en tant qu'il y reste quelques marques de l'Église *(aliquot Ecclesiae symbola)* : principalement celles desquelles la vertu ne peut être abolie, ni par l'astuce du diable, ni par la malice des hommes. Mais parce que de l'autre côté, les marques *(notae)* que nous avons principalement à regarder en cette dispute en sont effacées, je dis qu'il n'y a point droite apparence d'Église *(legitima Ecclesiae forma)*, ni en chacun membre (*unumquemque coetum)*, ni en tout le corps *(totum corpus)* » (*Inst.*, IV, 2, 11 et 12).

Il est intéressant de noter que c'est du texte II Thess., II, 4 (sur l'Antéchrist qui prend place dans le temple de Dieu), que Calvin tire un argument scripturaire pour établir que la « Papauté » est restée Église. L'argument polémique est ainsi retourné. Voir à ce sujet (en plus de *Inst.*, IV, 2, 11 et 12, cité plus haut) : *Inst.*, IV, 7, 25 ; *Épître à Sadolet* (CR, t. 5, col. 403) ; *Vera Ecclesiae reformandae ratio* (CR, t. 7, col. 610) ; *Épître à Socin*, 7 déc. 1549 (CR, t. 13, col. 485-486). Ce dernier texte contient une précision intéressante : ces restes d'Église ne sont pas seulement des individualités chrétiennes dispersées dans la « Papauté », mais de réels restes *de la société organisée* : « Quod Ecclesiae reliquias manere in Papatu dico, non restringo ad electos, qui illic dispersi sunt : sed ruinas dissipatae Ecclesiae exstare intelligo ».

Cette doctrine calvinienne implique par le fait même qu'il n'y a jamais eu d'interruption dans l'existence de l'Église. Celle-ci a continué d'exister quoique sous de faux pasteurs : « Non abs re contendimus, ita saeculis aliquot laceratam et dissipatam fuisse Dei ecclesiam, ut destituta fuerit

nuance péjorative, qu'une théologie œcuménique loyale rend d'ailleurs indispensable. Quelle que soit la situation confessionnelle dans laquelle on se trouve, toute valeur intrinsèque reconnue dans une autre confession se trouve nécessairement affectée par l'absence de communion. L'expression *vestigia Ecclesiae,* dans la mesure où elle évoque l'idée de ruine, insinue que l'élément commun a perdu de ses qualités natives et est comme abîmé et déformé [1].

3. Après ces notes qui situent les *vestigia* par rapport aux « points fondamentaux » et aux *signa Ecclesiae,* il reste encore un aspect à examiner : les *vestigia* sont-ils des fragments de réalité ou ne seraient-ils que de simples indices ou rappels, de simples renvois à la réalité de l'Église ? Un exemple montrera que cette distinction n'est pas inutilement subtile Aux yeux d'un théologien orthodoxe, l'eucharistie des Vieux-catholiques est un *vestigium Ecclesiae* dans le premier sens de l'expression. En effet, toutes les conditions qui en assurent la *réalité* y sont rassemblées : le rite respecte tout l'essentiel du sacrement, la messe est célébrée par un prêtre qu'un évêque, inscrit dans la succession apostolique, a validement consacré. Par contre, il n'en va plus ainsi lorsque le même théologien considère la Sainte-

veris pastoribus. Contendimus nihil minus quam pastores fuisse, qui hunc honoris titulum sibi arrogarunt... Nos certe non negamus semper fuisse Dei ecclesiam in mundo » (*Vera Ecclesiae reformandae ratio,* l. c.). Tout en reconnaissant la continuité de l'Église, Calvin qualifie de faux pasteur sceux qui détenaient cette place et qui étaient désignés par la succession apostolique telle que l'entend le dogme catholique. La vraie succession apostolique réside dans la fidélité à la doctrine des apôtres (*Ibid.,* col. 611).

1. « Tous les morceaux de vie qu'on voulait prendre d'elle (de l'Église), une fois séparés de l'ensemble, commencent, sous l'action du principe de dissidence, à se défaire et à se corrompre » (Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative,* t. I, Paris, 1941, p. 53). On trouve un enseignement plus ou moins parallèle chez Calvin qui, tout en reconnaissant la valeur du baptême reçu dans la « Papauté » (au point qu'il en interdit formellement le renouvellement), affirme néanmoins que le baptême y est « corrompu » et « profané » par la bénédiction préalable de l'eau et par les rites secondaires : insalivation, imposition du sel, chrismation, luminaire... Voir à ce sujet : *Sermon 200 sur Deut. XXXIV* (CR, t. 29, col. 227) ; *Homélie 59 sur I Sam., XVI,* (CR, t. 30, col. 171) ; *Sermon 6 sur Daniel VI* (CR, t. 41, col. 386) ; *Sermon 23 sur Daniel IX* (CR, t. 41, col. 564).

Cène des calvinistes. Certes, ici encore, il se trouve en présence d'un rite qui reproduit extérieurement l'institution de l'eucharistie par le Christ, mais ce qui assure la réalité au sacrement fait ici défaut : le pasteur qui célèbre ne dispose pas du pouvoir ministériel. Dans ce second cas, on peut sans doute encore parler de *vestigium Ecclesiae*, mais uniquement à titre d'image, de similitude. Aux yeux du théologien susdit, la Sainte-Cène est un rite semblable à l'eucharistie, mais qui se distingue de la réalité comme le tableau se distingue de son modèle. Toutefois cette similitude ne peut pas être considérée par le théologien orthodoxe comme une non-valeur : il y a là une recherche qui, inconsciemment, tend à l'unité. Néanmoins si l'on estime que *vestigium* peut s'appliquer à ce second cas, il importe de souligner que c'est dans un sens radicalement différent : dépouillé de toute consistance objective ce n'est pas une pierre d'un édifice, ce n'est pas un fragment de réalité, mais uniquement une valeur psychologique qui oriente (paradoxalement peut-être) vers la plénitude réelle.

A ce sujet, nous aimerions poser une question. En faisant abstraction du *contenu* (au sujet duquel les divergences sont profondes), pouvons-nous dire qu'*au point de vue formel* nous entendons la même chose lorsque, cherchant à définir l'Église comme société visible, la théologie catholique cite : *Fides et sacramenta*, et la théologie protestante rappelle les termes de l'article VII de la *Confession d'Augsbourg :* « In qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta » ? De part et d'autre, nous sommes en présence de termes équivalents : *Fides (Evangelium)* et *Sacramenta*, mais sommes-nous en droit d'affirmer que ces termes occupent la même place dans nos définitions respectives ? La difficulté réside dans le fait que le pur ministère de la Parole et la pure manière d'administrer les sacrements sont habituellement présentés, du côté protestant, comme les *signa* ou *notae* de l'Église, alors que du côté catholique *Fides et sacramenta* apparaissent au contraire comme les éléments constitutifs de l'Église. Chez saint Thomas d'Aquin, par exemple, le rapport à l'Église est exprimé en termes extrêmement forts : « *Ecclesia constituitur, fabricatur, fundatur, consecratur, per*

fidem et sacramenta »[1]. Chacun des articles de foi et chacun des sacrements prend place dans une réalité institutionnelle et visible qui s'identifie avec ce complexe de moyens de grâce. Cette position confère à la définition : « *Ecclesia, id est fides et sacramenta* » une densité très grande.

Certes, le fait de confier à la prédication de l'Évangile et à l'administration des sacrements, le rôle de notes ou de signes, n'exclut en aucune façon un rôle plus profond, plus intérieur, plus « constitutif ». Mais la théologie protestante contemporaine est-elle prête à aller jusque-là ? La réponse à cette question est importante à nos yeux pour l'appréciation de la portée des *vestigia Ecclesiae* comme formule théologique. Comme les *vestigia Ecclesiae* ne peuvent être que la prédication de l'Évangile et les sacrements dans un état dégradé, partiel et appauvri, il importe de déterminer la valeur que l'on accorde à la forme parfaite de cette catégorie théologique. On n'ignore pas, en effet, que l'expression, sans être utilisée dans la théologie classique, rejoint cependant certaines de ses préoccupations. Des théologiens de valeur ont essayé de montrer comment hors de l'Église, l'Église est néanmoins en formation [2]. Mais cette problématique ne peut rejoindre celle du Mouvement œcuménique que dans la mesure où par *Vestigia Ecclesiae* on entend, de part et d'autre, des restes réels et pas seulement des indices ou signes atténués [3].

Cette enquête préalable précise, pensons-nous, la question que nous posions au début de cet article et détermine dans quel sens notre recherche peut s'insérer dans la problèmatique contemporaine des *vestigia Ecclesiae*.

II. La controverse baptismale.

Pendant la période patristique, la question se posait dans les termes suivants : celui qui a reçu le baptême au sein de l'hérésie

1. *Ecclesia constituitur, fabricatur* (IV *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 1 ; III, q. 64, a. 2, ad 3), *fundatur* (IV *Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5), *instituitur* (I, q. 92, a. 3), *consecratur* (*In Joan.*, XIX, lect. 5, n. 4). Cfr M.-J. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 85, et p. 35.

2. Cfr Charles Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. I, pp. 43-55.

3. A ce point de vue, l'expression calvinienne *Reliquiae* serait à préférer à *Vestigia*.

doit-il être soumis à nouveau au rite de l'initiation ? A cette question on a répondu différemment, et d'une façon parfois très nuancée, selon les lieux et les époques. Nous étudierons d'abord la controverse baptismale entre le pape saint Étienne et saint Cyprien qui pose la question à l'Église entière, pour aborder ensuite les deux traditions grecque et latine [1].

Avant la controverse baptismale, nous n'avons que peu de témoignages sur cette importante question. Deux textes, l'un de Clément d'Alexandrie l'autre de Tertullien, abordent le sujet pour la première fois aux environs de l'an 200.

Le texte de Clément est trop bref pour qu'on puisse en tirer des conclusions bien nettes. Il dit simplement que le baptême des hérétiques n'est pas une « eau de la maison » ni une « eau légitime » (*Strom.*, I, 19). Comme le contexte est plutôt étranger à cette phrase, il est difficile de déterminer la portée exacte de cette affirmation. Peut-on conclure que Clément ne regardait pas ce baptême comme valable ? Fallait-il rebaptiser ? Les documents qui nous restent ne nous permettent pas de trancher ce débat [2].

Tertullien, dans un texte du *De baptismo*, est plus net : il ne peut reconnaître le baptême des hérétiques, parce que ces derniers n'ont ni notre Dieu, ni notre Christ, ni par conséquent notre baptême. Puisqu'ils n'ont pas ce sacrement comme il faut l'avoir, ils ne l'ont pas du tout. Dès lors, ils ne peuvent recevoir un

1. BIBLIOGRAPHIE : En dehors des articles consacrés au *Baptême* dans DTC et DDC, signalons l'article du P. D'ALÈS, *Baptême des hérétiques*, dans DAA, ainsi que les articles *Ketzertaufe* dans PRE (Bonwetsch) et *Ketzertaufstreit* dans RGG (H. KOCH). L'ouvrage fondamental sur la question reste cependant aujourd'hui encore le livre de Johann ERNST, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, Mayence, 1901. Citons également un important article de H. VON SODEN, *Der Streit zwischen Rom und Carthago über die Ketzertaufe*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1909, t. XII.

2. Clément d'Alexandrie utilise ici un passage du livre des *Proverbes* qui n'existe que dans la version des LXX : « Ainsi tu iras au travers de l'eau étrangère, et tu franchiras un torrent étranger. Abstiens-toi de l'eau étrangère, ne bois pas de la source étrangère, afin que tu vives longtemps, et que des années de vie te soient surajoutées » (*Prov.*, IX, 18). Ce passage est utilisé par Firmilien dans *Ep.* 75, 23. Même référence dans la lettre collective du concile de Carthage tenu pendant l'automne de l'année 255 (Cfr *Ep.*, 70, 1).

baptême qu'ils ne possèdent pas. Et le tout est mis en connexion avec le fait que les hérétiques sont étrangers à la communion de l'Église [1]. Tertullien ne dit pas expressément qu'il faut rebaptiser les hérétiques, mais c'en est la conclusion logique.

Il est plus formel dans une œuvre postérieure, que le P. d'Alès date des années 217 à 222, dans laquelle il déclare que l'hérétique qui demande à entrer dans l'Église doit être considéré purement et simplement comme un païen [2]. En toute rigueur de termes, l'affirmation de Tertullien ne vaut que pour la secte montaniste, à laquelle il appartenait à l'époque. Toutefois nous n'avons aucune raison sérieuse de croire que l'usage montaniste fut différent de celui de l'Église catholique en Afrique. D'autant plus que ce texte est pratiquement contemporain d'un synode africain réuni par Agripinus aux environs de 220 et qui, d'après Cyprien (*Ep.*, 71, 4 ; *Ep.*, 73, 3), aurait tranché dans le sens du renouvellement du baptême. La position de Tertullien nous introduit donc déjà de plain-pied dans la théologie de Cyprien.

Vers la même époque, il faut signaler deux autres synodes tenus respectivement à Iconium et à Synnada. Le second ne nous est connu que par un texte de Denys d'Alexandrie cité par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, 7). Sur le premier, nous possédons également la lettre de Firmulien de Césarée (*Ep.* 75 parmi les lettres de Cyprien) : « L'hérétique... ne peut baptiser ni exercer aucune action sanctifiante et spirituelle, puisqu'il est étranger à la sainteté spirituelle et sanctifiante. C'est ce que, il y a longtemps, dans une assemblée tenue à Iconium en Phrygie, et où se trouvaient des évêques venus de Galatie et de Cilicie, et des autres provinces voisines, nous avons résolu de soutenir énergiquement et de faire valoir contre les hérétiques, levant ainsi le doute où étaient quelques-uns à ce sujet » (*Ep.*, 75, 7). Le synode de Synnada se prononça dans le même sens.

1. « Haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis agnoscere quod mihi est praeceptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est non idem. Ideoque nec baptismus unus, quia non idem. Quem cun rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur : ita nec possunt accipere, quia non habent » (*Bapt.*, 15). Cfr A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, pp. 329-330.

2. *De pudicitia*, 19.

C'est à cela que se résume l'acquis essentiel avant le grand débat entre Rome et l'Afrique. On touche donc à la question vers l'année 200, mais celle-ci ne devient à proprement parler objet de décisions officielles sur le plan local et régional, qu'une vingtaine d'années plus tard, pour se révéler au milieu du IIIe siècle, comme un problème intéressant l'ensemble de la chrétienté. En effet, vers la fin de sa vie, le pape Étienne ira jusqu'à menacer d'exclure de sa communion les évêques Helenus et Firmilien, ainsi que les Églises de Cilicie, de Cappadoce, de Galatie et des peuples circonvoisins, qui continuaient à rebaptiser les hérétiques [1].

La controverse baptismale proprement dite, qui devait opposer deux hommes remarquables, fut très brève. Elle coïncide à peu près avec le court pontificat du pape Étienne (12 mai 254-2 août 257). On connaît les faits : comment le pontife romain, avec toute l'autorité que lui conférait son siège, intervient dans une controverse qui n'opposait au point de départ que des évêques d'Afrique. Alors que Cyprien défend énergiquement la thèse anabaptiste, le pape, avec non moins de vigueur, interdit la réitération de tout baptême conféré par les hérétiques. Mais dépassons les événements historiques : ce sont les arguments respectifs qui nous intéressent au premier chef.

L'argument principal de Cyprien est de nature ecclésiologique : « *Baptisma quod non nisi uni et soli ecclesiae datum sit* ». Le baptême a été donné à l'Église et n'existe qu'en elle (*Ep.* 73, 10). La raison profonde en est que l'Église est le seul lieu du salut. Cette doctrine chez Cyprien est extrêmement ferme et ne souffre aucune exception. Il trouve, par exemple, un argument a fortiori en faveur de la non-valeur du baptême des hérétiques dans le fait que le baptême du sang subi en dehors de l'Église ne confère pas la gloire et la couronne du martyre : « Que si le baptême même de la confession publique et du sang répandu ne peut profiter à l'hérétique du point de vue du salut, attendu qu'il n'y a point de salut hors de l'Église (« *quia salus extra ecclesiam non est* »), à combien plus forte raison ne lui servira-t-il de rien d'avoir été lavé d'une eau corrompue dans les ténèbres d'une caverne

1. Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, VII, 5.

de voleurs » (*Ep.* 73, 21). C'est, en effet, à Pierre d'abord et aux apôtres après la résurrection que le Christ a conféré le pouvoir de lier et de délier. « Par là nous comprenons que c'est seulement à ceux qui sont chefs dans l'Église, et dont l'autorité repose sur la loi évangélique et l'institution du Seigneur, qu'il est permis de baptiser et de donner la rémission des péchés, tandis qu'au dehors rien ne peut être ni lié, ni délié, puisqu'il n'y a personne qui ait le pouvoir de lier ou de délier » (*Ep.*, 73, 7).

En axant le refus du baptême sur la communauté visible de l'Église, Cyprien ne peut traiter différemment les schismatiques et les hérétiques. Les uns comme les autres ont rompu avec l'Église. « Nous déclarons que tous les hérétiques et schismatiques sans exception sont sans aucun pouvoir, et sans aucun droit. Novatien ne peut ni ne doit faire exception ; il est lui aussi hors de l'Église... Notre Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il attestait dans l'Évangile que ceux-là étaient ses ennemis qui n'étaient pas avec lui, n'a visé aucune espèce particulière d'hérésie, mais il a montré que tous ceux-là sans exception qui n'étaient pas avec lui et qui ne rassemblaient pas avec lui, mais dispersaient son troupeau, étaient ses adversaires... Le bienheureux apôtre Jean non plus n'a pas distingué aucune espèce d'hérésie ou de schisme, ni n'a mis de catégorie à part : il a appelé antéchrists tous ceux qui étaient sortis de l'Église ou travaillaient contre elle » (*Ep.* 69, 1). Plus tard après le rescrit d'Étienne, Cyprien dit encore : « Hors de l'Église, aucune hérésie, ni même aucun schisme ne peut posséder la sanctification du baptême salutaire » (*Ep.* 74, 7). C'est dans le même contexte que l'évêque de Carthage déclare qu'on ne peut avoir Dieu pour Père si on n'a pas d'abord l'Église pour mère [1].

Les autres arguments de saint Cyprien, malgré leur importance manifeste et leur influence sur l'évolution ultérieure de la théologie, ne sont que secondaires par rapport à ce premier et en dérivent.

C'est en effet parce qu'ils ont rompu avec l'Église, que les hérétiques sont devenus ennemis de Dieu, dépourvus des dons de la grâce et de l'Esprit. Ils se trouvent dès lors dans l'impos-

1. Cfr M.-J. Congar, *Schisme*, dans DTC, t. 14, col. 1289.

sibilité de communiquer la sanctification. « Quelle prière peut faire pour le baptisé un évêque sacrilège et *pécheur* ?... *Mais qui donc pourrait donner ce qu'il n'a pas*, ou comment celui-là pourrait-il administrer les biens spirituels, qui a lui-même perdu l'Esprit-Saint ? » (*Ep.*, 70, 2). C'est pour cette raison que l'on ne peut égaler « la sordide et profane immersion des hérétiques, au vrai, unique, et légitime baptême de l'Église catholique » (*Ep.*, 71, 1). Il n'y a qu'une Église en effet qui vivifie et en dehors d'elle il n'y a pas de vie. « Il est manifeste que ceux qui ne sont pas dans l'Église du Christ *sont au nombre des morts*, et qu'on ne peut recevoir la vie de celui qui n'est pas lui-même vivant » (*ibid.*). « Comment ceux-là pourraient-ils administrer les choses divines et spirituelles, qui sont les ennemis de Dieu et ont le cœur occupé par l'esprit de l'Antichérist ? » (*Ep.*, 73, 15). Les donatistes s'approprièrent cet argument de saint Cyprien et démontrèrent par les faits combien cette dépendance du fruit sacramentel vis-à-vis des qualités du ministre est ruineuse pour tout l'organisme des moyens de grâce.

Enfin l'abandon de l'Église conduit à renier la foi catholique. Comment dès lors admettre qu'au sein d'une hérésie, groupée autour d'une doctrine perverse, on puisse encore recevoir un baptême authentique ? Sur ce point, Cyprien reprend l'argument de Tertullien. Les hérétiques n'ont ni le même Dieu, ni le même Christ que nous. Comment pourraient-ils dès lors avoir le même baptême ? C'est presque en ces termes que Cyprien se pose le problème dans sa lettre à Jubaïen. Lorsque le Christ après sa résurrection instruit ses disciples sur la façon de baptiser, il détermine que c'est au nom de la Trinité que le baptême doit être conféré. Et Cyprien ajoute : « Est-ce que Marcion admet cette Trinité ? Est-ce qu'il confesse le même Dieu, le Père créateur que nous confessons ? Reconnaît-il le même Fils, le Christ, né de la Vierge Marie, le Verbe qui s'est fait chair, qui a porté sur lui nos fautes ?... Tout autre est la croyance chez Marcion et les autres hérétiques... Comment pourrait-on donc considérer celui qui est baptisé chez eux comme ayant obtenu la rémission de ses fautes, par le moyen de sa foi, lui qui n'a pas la foi véritable ?... Celui qui croit le faux n'a pas pu recevoir le vrai » (*Ep.*, 73, 5).

C'est encore la même idée que Cyprien développe à propos

du baptême de Novatien. Mais ici ce sont plutôt les déviations de la foi du ministre qui compromettent irrémédiablement l'effet du baptême. « Si quelqu'un objecte que Novatien observe la même loi que l'Église catholique, baptise avec le même symbole que nous... et par conséquent peut exercer le même pouvoir de baptiser... qu'il sache, celui qui fait cette objection, d'abord que nous n'avons pas le même symbole, ni la même interrogation que les schismatiques. Car quand ils disent : « Croyez-vous à la rémission des péchés et à la vie éternelle ? », ils mentent en interrogeant de cette façon, puisque l'Église n'est pas avec eux » (*Ep.*, 69, 7). Bref, aux yeux de Cyprien l'unité extérieure du rite baptismal chez les hérétiques et dans l'Église catholique n'est pas un argument pour reconnaître la même valeur de part et d'autre. Ce qui importe c'est la foi qui donne aux mots rituels leur sens véritable.

A l'ensemble de la position de Cyprien, le pape Étienne opposa simplement l'argument de tradition. Comme la pratique africaine était à ses yeux une intolérable nouveauté, il ordonna qu'on s'en tînt à la coutume, c'est-à-dire à la réconciliation des hérétiques par la simple imposition des mains. Sur ce terrain, la position de Cyprien paraissait difficilement défendable. Aussi ne songea-t-il pas à contester le fait mais plutôt à combattre le principe du recours à la tradition : « *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum* » (*Ep.*, 71, 3). Il est illégitime de se retrancher derrière la coutume, il faut vaincre par la raison.

Aux yeux de Rome, l'efficacité du baptême était dépendante uniquement de l'invocation liturgique. Voici comment Firmilien dans sa lettre à Cyprien résumait la position d'Étienne : « Il n'y a pas à savoir quel est celui qui a baptisé, parce que celui qui a baptisé a pu recevoir la grâce par l'invocation de la Trinité des noms du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (*Ep.*, 75, 9) [1].

1. « Quia invocatio haec nominum nuda sufficiat ad remissionem peccatorum et baptismi sanctificationem » (*Ep.*, 75, 9). Dans la dernière période de la controverse, Cyprien trouva un allié convaincu en Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce. La lettre qu'il envoya à Cyprien est assez violente de ton et même dure pour le pape Étienne. On était manifestement à la veille d'une rupture. Mais la mort du pontife romain, survenue sur ces entrefaites, empêcha l'excommunication d'une partie importante de la chrétienté.

Au terme de cette controverse, on se trouvait en présence de positions nettement accusées. Du côté romain, l'attitude prise était profondément juste, tout en ayant l'inconvénient de n'être fondée que sur le fait de la tradition. Une justification authentiquement théologique faisait ici défaut. L'inverse se vérifiait du côté africain. Les décisions de Cyprien étaient solidement structurées au point de vue doctrinal et s'articulaient à certains principes dont la tradition postérieure devait reconnaître la légitimité, mais elles ne témoignaient d'aucun effort de compréhension pour la position adverse. C'est aux siècles suivants qu'il sera réservé, d'une part, de fournir à la tradition l'appui doctrinal qui lui faisait défaut et, d'autre part, de pénétrer le problème avec suffisamment de profondeur pour saisir que les principes sous-jacents aux positions respectives loin d'être contradictoires étaient au contraire complémentaires. Comme résultat immédiat, cette âpre discussion révéla deux grandes lignes directrices : la première, qui faisait dépendre la réalité du baptême de l'invocation de la Trinité, et la seconde, qui la rattachait à l'appartenance à la communauté visible.

III. En Orient, du concile de Nicée a saint Théodore Studite.

Sur ce point, la tradition orientale se développa d'une façon autonome. En réalité, le problème n'y fit pas l'objet de grands débats : on se contenta simplement de préciser au gré des nécessités une décision dont le concile de Nicée (325) prit l'initiative.

La réconciliation des hérétiques a été touchée par ce concile dans deux de ses canons : le huitième et le dix-neuvième. Le premier de ces textes est formulé de la façon suivante : « Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les *cathares*, le grand concile décide que s'ils veulent entrer dans l'Église catholique, on doit leur imposer les mains... ; mais avant tout ils promettront par écrit de se conformer aux enseignements de l'Église catholique et apostolique et d'en faire la règle de leur conduite »[1]. Ces *cathares* ou purs sont les novatiens, appelés ainsi du nom de

1. J. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, p. 576.

leur chef, prêtre romain qui, vers le milieu du IIIe siècle, accusait son évêque Cécilien d'une trop grande indulgence envers ceux qui avaient faibli pendant la persécution. Novatien et ses disciples n'admettaient aucune réconciliation avec les *lapsi*. S'il fallait exhorter ces pécheurs à la pénitence, ils ne pouvaient cependant attendre leur pardon de l'Église, mais de Dieu seul. Le point qui séparait ces dissidents de la communion catholique n'était donc pas à proprement parler une vérité centrale de la foi, mais bien plutôt un point de discipline pénitentielle. C'est la raison pour laquelle le concile, usant de ménagements à leur égard, se contenta d'imposer une profession de foi accompagnée d'une imposition des mains en signe de réconciliation.

Le dix-neuvième canon concerne une position nettement différente : « A l'égard des paulianistes qui veulent revenir à l'Église catholique, il faut observer l'ordonnance portant qu'ils doivent être rebaptisés » [1]. Il s'agit ici des disciples de Paul de Samosate, évêque d'Antioche, déposé en 269, qui professait sur le Christ des doctrines nettement hétérodoxes. Bien que né miraculeusement d'une Vierge le Christ n'était pas, aux yeux de Paul de Samosate, l'incarnation même de Dieu, mais un être humain qui ne dépassait son ordre propre que dans la mesure où habitait en lui le *Logos*, considéré comme une pure force divine et nullement comme une personne. En décidant de les rebaptiser purement et simplement, le concile mettait donc les paulianistes au rang des païens. Mais quel était le motif doctrinal profond de cette décision ? Fallait-il supposer que ces hérétiques n'observaient par la règle du baptême [2] ? Le témoignage d'un contemporain, saint Athanase, nous permet de répondre par la négative. Nous n'avons aucune raison de croire que les paulianistes n'employaient pas la formule baptismale trinitaire [3]. Ce qui motivait le rejet de leur baptême n'était pas un défaut du

1. J. HEFELE, *o. c.*, t. I, p. 615.

2. Saint Augustin (*De haeres.*, n. 44) estimait : « Istos sane Paulianos baptizandos esse in ecclesia catholica Nicaeno concilio constitutum est. Unde *credendum est* eos regulam baptismatis non tenere ».

3. Saint Athanase dit explicitement dans son deuxième *Discours contre les Ariens* (n. 43) que les disciples de Paul de Samosate prononçaient dans le rite baptismal les noms des personnes divines. Cfr à ce sujet : J. ERNST, *o. c.*, pp. 59-61.

rite, mais une grave déviation de la foi. Celle-ci était considérée comme grave parce qu'elle atteignait le centre même de l'enseignement chrétien : le mystère de Dieu.

Saint Basile († 379) mettra cette distinction au centre même de sa théologie des dissidents [1]. Comme il se réfère sans cesse à ce que les « anciens » ont décidé sur ce point, il est plus que probable qu'il inclut les Pères de Nicée parmi ces représentants de la tradition ecclésiastique. D'après le cappadocien, il faut donc distinguer trois grandes catégories de dissidents : les « haireseis », les « schismata » et les « parasynagôgai ». Ce dernier groupe, relativement moins important, désigne des communautés en révolte contre l'autorité légitime pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la doctrine ou la discipline. Il s'agissait vraisemblablement de rébellions dans lesquelles les questions de personnes jouaient un rôle majeur. Les « schismata », au contraire résultent de difficultés plus sérieuses mais qui, toutefois, demeurent dans le cadre des affaires ecclésiastiques de caractère périphérique. L'exemple donné par Basile lui-même est celui du conflit en matière pénitentielle qui a éloigné de la communauté de l'Église les novatiens. Le troisième catégorie de dissidents, les « haireseis », se sépare de l'ensemble chrétien par des divergences plus profondes qui atteignent le niveau de la foi en Dieu. Ici ce sont les manichéens, les valentiniens, les marcionites et les pépusiens (montanistes) qui sont cités en exemple.

Alors que, d'après Basile, les « anciens » *permettaient* d'accepter comme réel le baptême des schismatiques, ils condamnaient sans appel les sacrements des hérétiques. Ces derniers n'ont pas la vraie foi en Dieu. C'est pour cette raison que Basile refuse le baptême des pépusiens. Ne se rendent-ils pas coupables du péché de blasphème contre la troisième personne en désignant Montan et Priscilla du nom de Paraclet ? Qu'ils élèvent l'homme ou abaissent l'Esprit, ils commettent en tout cas un crime contre Dieu même. Leur baptême ne peut, dès lors, avoir la moindre valeur. C'est encore la même orientation de pensée qui motive le rejet du baptême des encratites, saccophores et apotactites,

1. Le texte principal de saint Basile est le suivant : *Epist.* 188 *canonica prima*, can. 1, PG, t. 32, col. 665 et 668. Cfr J. Ernst, *o. c.*, pp. 22-32.

rejetons de l'hérésie marcionite qui considérait la création de Dieu comme essentiellement mauvaise. Comment peuvent-ils affirmer qu'ils baptisent au nom du Père, du Fils et de l'Esprit, ceux qui font de Dieu l'auteur du mal [1].

Envers les schismatiques, Basile est plus indulgent, tout en se refusant de trancher personnellement en dernier ressort : la non-réitération du baptême est laissée à la décision des intéressés. En ce domaine de libre appréciation, il appartenait sans doute à chaque Église particulière de se fixer une ligne de conduite. Aux yeux de Basile, la tradition des « anciens » n'était engagée ni dans un sens ni dans d'autre [2].

La classification inaugurée par Nicée et justifiée théologiquement par saint Basile, va se maintenir dans toute l'histoire canonique orientale. A côté de dissidents à rebaptiser, il y en aura d'autres pour lesquels on requerra simplement une anathématisation (profession de foi) avec un rite de réconciliation. Celui-ci, envisagé comme une imposition des mains à Nicée, devient la chrismation dans les conciles postérieurs.

Les textes canoniques que nous citerons sont ceux des 7e et 8e canons du concile de Laodicée, du 7e canon du concile de Constantinople et du 95e canon du concile byzantin « in Trullo » (692). Il est difficile de déterminer si les canons dits de Laodicée dépendent vraiment d'un concile qui aurait eu lieu dans cette ville. Mais quelle que soit leur origine, il semble toutefois qu'il faille situer la rédaction de cet ensemble vers la fin du IVe siècle [3]. Quant au canon dit de Constantinople, il n'appartient pas à ce concile mais est extrait d'un écrit de l'Église de Constantinople au patriarche Martyrius d'Antioche (aux environs de 450). Malgré son inauthenticité, ce canon est un bon témoignage sur la pratique d'une grande partie de l'Église d'Orient au début du Ve siècle. De plus, il a acquis une valeur normative du fait qu'il a été repris par le canon 95 du concile « in Trullo ».

Dans la catégorie des hérétiques à rebaptiser, Laodicée ne met que les montanistes. Le 7e canon de Constantinople y inscrit

1. *Epist.* 199 *canonica secunda*, can. 47, PG, t. 32, col. 729 et 732.
2. Sur ce point, saint Basile se montre moins catégorique que le canon 8 de Nicée.
3. E. Amann, DTC, t. 8, col. 2612.

les montanistes, les sabelliens et, parmi d'autres hérétiques, les marcelliens et les photiniens. Le concile de 692 reprend le texte du 7e canon de Constantinople en y ajoutant cependant les manichéens, les valentiniens et les marcionites. Dans la seconde catégorie, celle des dissidents qui pouvaient être réconciliés par une profession de foi et une chrismation, Laodicée range les novatiens et les quartodécimans. Le canon de Constantinople énumère les ariens, les macédoniens, les novatiens, les sabbatiens, les quartodécimans et les apollinaristes. Le concile « in Trullo » n'ajoute rien au texte précédent. A partir de ce dernier concile, la pratique orientale met à part un certain nombre de dissidents pour lequels un rite de réconciliation n'est même plus requis. Dans cette troisième catégorie, le concile de 692 range les nestoriens et les adhérents d'hérésies récentes. La même classification tripartite se retrouve chez des théologiens comme Timothée de Constantinople (au début du VIIe siècle), auteur d'un opuscule sur la réconciliation des hérétiques [1], et saint Théodore Studite (mort en 826) qui en fait l'objet d'une de ses lettres [2].

Mais une question mérite d'être posée : dans la distinction entre dissidents à rebaptiser et dissidents qui pourraient être réconciliés sans baptême, est-on resté fidèle au principe sous-jacent à la décision de Nicée et explicitement proposé par la théologie de saint Basile ? A ce point de vue, les hérétiques recensés dans la première catégorie ne font pas difficulté : tous, même les montanistes, s'attaquent à la doctrine de Dieu. Aussi est-ce à propos de la seconde catégorie que le problème se pose. S'agit-il uniquement d'erreurs ne touchant que des questions secondaires ? Certes, les novatiens et les quartodécimans appartiennent bien à cette catégorie, mais les ariens ? Peut-on légitimement affirmer que ceux-ci ne dévient de l'enseignement de l'Église que sur des points relativement secondaires ? Par ailleurs on ne peut songer ici un seul instant à une erreur de copiste ou à une interpolation. Des études ont, en effet, établi que la réadmission des ariens dans l'Église se faisait universellement

1. PG, t. 86, col. 11-74.
2. *Epist.* 40, *Ad Naucrat.*, PG, t. 99, col. 1052.

sans baptême, tant en Orient qu'en Occident, et cela dès la fin du IVe siècle [1].

Il faut voir ici, me semble-t-il, une application du principe de l'« économie ». C'est la seule explication vraiment satisfaisante. L'hérésie arienne était trop universellement répandue pour ne pas motiver une indulgence spéciale. On ne peut cependant écarter à priori d'autres hypothèses qui auraient l'avantage de rendre mieux compte de certains aspects de cette question historique. La lettre de saint Théodore Studite suggère une de ces hypothèses. Dans la justification de la distinction traditionnelle, elle explique que les hérétiques de la deuxième catégorie baptisent réellement parce qu'il croient à la Trinité et à la subsistance particulière de chacune des trois personnes et non pas (comme le monarchianisme) à une seule personne qui serait présente dans les trois [2]. D'après cette interprétation, la principale erreur concernant Dieu serait donc celle qui se refuse à distinguer les personnes. Telle qu'elle est formulée par saint Théodore, la définition de cette deuxième catégorie permettrait dès lors d'y inclure l'arianisme. Il est certain, en effet, que sur ce point l'arianisme ne se sépare pas de la doctrine de l'Église : loin de nier la distinction des personnes, il introduit au contraire entre elles une séparation exagérée.

Johann Ernst propose une hypothèse quelque peu similaire : « Certes, Athanase a raison lorsqu'il déclare que les ariens déchirent l'unité de la Trinité divine en considérant le Logos comme une créature... Mais néanmoins il serait illégitime de prétendre que les ariens, en prononçant le nom de « fils » dans le rite baptismal, entendent *une autre personne* que Jésus le Fils de Dieu, considéré par les catholiques comme l'égal du Père » [3]. Ces explications sont assez précaires et on en perçoit de prime abord les points faibles. Mais elles méritent d'être mentionnées précisément parce qu'elles sauvegardent mieux que celle de l'économie le caractère homogène de la pensée grecque. Seule une étude très approfondie de tout le dossier patristique permettrait de trancher définitivement le débat.

1. Cfr J. Ernst, *o. c.*, p. 82.
2. *Epist.* 40, *Ad Naucrat.*, PG, t. 99, col. 1053.
3. J. Ernst, *o. c.*, p. 80.

Sur l'objet de notre recherche, toutefois, il est facile de dégager les grandes lignes de la position orientale. La réalité ou l'inexistence du baptême dépend en premier lieu de la foi, dans le domaine de laquelle on discerne deux zones. Une première est constituée par le centre même de la foi chrétienne : le mystère d'un Dieu en trois personnes distinctes. Toute erreur en cette matière entraîne l'inexistence du baptême. Les hérétiques de cette catégorie ne peuvent songer à la réconciliation que par la voie du catéchuménat, au même titre que les païens. Le reste de l'enseignement chrétien constitue une seconde zone moins directement importante. Une erreur en cette matière ne condamne pas le baptême. Ces dissidents, en effet, n'ont pas perdu le trésor essentiel.

Si l'on compare maintenant la position orientale avec l'issue de la controverse baptismale entre Cyprien et Étienne, on reconnaîtra ici un cyprianisme atténué. Le baptême n'est pas accroché uniquement à l'invocation de la Trinité, mais c'est la présence de l'Église dans la foi au dogme central qui conditionne l'existence du baptême chrétien.

(à suivre) J. HAMER, O. P.

LIVRES REÇUS

RODOLPHE HOORNAERT, *Sainte Thérèse d'Avila*. Sa vie et ce qu'il faut avoir lu de ses Écrits (Coll. « Renaissance et Tradition »). Bruges, Beyaert, 1951 ; in-8, 368 p., 130 fr. ✠ N. PETERS et J. DÉCARRAUX, *Notre Bible*, Source de Vie. Introduction à la lecture de la Bible. (Même coll.), Ibid., 1950 ; in-8, 280 p. ✠ IVAN KOLOGRIVOF, *Le Verbe de Vie*, (Même coll.), Ibid., in-8, 1951 ; in-8 XXVI-252 p. ✠ Dr. A. STOCKER, *Le Traitement moral des Nerveux* (Biblioth. des Archives de Philos.) Paris, Beauchesne, 1948 ; in-8, 224 p. ✠ GARDET, LABOURDETTE etc., *Sagesse* (Manifeste de Kolbsheim) (Coll. « Courrier des Iles »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-12, 40 p. ✠ OLIVIER LACOMBE, *Existence de l'Homme* (Même coll.). Ibid., in-12, 150 p. ✠ GEORGES BURAUD, *Pie X le Pape de l'Unité*. Ibid., 1951 ; in-12, 144 p. ✠ SUZANNE-MARIE DURAND, *Pour ou contre l'éducation nouvelle?* Essai de synthèse pédagogique. Ibid., 1951 ; in-12, 204 p.

Chronique religieuse.[1]

Église Catholique. — SS. Pie XII a adressé le 27 mars dernier une LETTRE APOSTOLIQUE aux évêques, prêtres et fidèles de Roumanie dans laquelle il souligne « l'admirable exemple de fermeté chrétienne » témoigné par les catholiques de ce pays au cours des épreuves actuelles :

« Nous connaissons, en vérité, les pénibles souffrances que vous avez dû endurer jusqu'à ce jour. Nous savons qu'il n'y a plus parmi vous un seul évêque qui puisse gouverner librement son diocèse, diriger les prêtres, donner les directives utiles à ses fidèles. Tous ont en effet été arrachés de leur siège et sont soit en prison, soit relégués loin de leur troupeau... Nous savons enfin que l'Église de rite oriental, si florissante parmi vous par le nombre de ses fidèles et par ses vertus, est regardée comme morte par la loi et que ses édifices sacrés et instituts ont été affectés à d'autres usages, comme si tel était le désir ou les aspirations des fidèles... Nous, qui nourrissons envers votre peuple des sentiments paternels et qui entourons d'un amour tout particulier ceux « qui souffrent persécution pour la justice », nous désirons baiser les chaînes de ceux qui, injustement emprisonnés, pleurent et s'affligent au sujet des attaques contre la religion, au sujet de la ruine des institutions sacrées, au sujet du salut éternel de leur peuple en péril, plus que pour leurs propres souffrances et pour leur liberté perdue... »[2].

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Lettre apostolique *Veritatem facientes*, cfr *L'Osservatore Romano*, 28 mars ; tr. fr. *DC*, 20 avril, p. 467 ss.

L'archevêque anglican d'York, le Dr. Cyrille Garbett, parlant dans son livre récent *In an Age of Revolution* des difficultés que rencontrent actuellement les communautés orthodoxes et protestantes dans les pays de l'Europe orientale, observe qu'une résistance semblable à celle de l'Église catholique n'a pas été montrée partout. « Il est clair, dit l'A., que l'Église catholique romaine est considérée par les communistes comme leur adversaire le plus dangereux. Par une propagande ininterrompue ils tâchent de discréditer sa doctrine et ses ministres ; ils menacent ses prêtres et fidèles ; ils tâchent de semer la division dans leurs rangs ; ils ont confisqué ses propriétés et fermé ses monastères ; sous l'un ou l'autre prétexte

Fin mars, S. É. le Cardinal TISSERANT est venu présider l'inauguration du HOME des étudiants biélorussiens à Louvain. Le 29 mars, S. É. a fait à Bruxelles une conférence sur l'histoire de la sacrée congrégation pour l'Église Orientale et son activité actuelle. Au cours de cette conférence à laquelle assistaient le Roi BAUDOUIN et un nombreux auditoire, le secrétaire de la Congrégation orientale a détaillé les initiatives des papes Benoît XV et Pie XI en faveur du rapprochement entre l'Orient et l'Occident. La figure de l'« inoubliable Cardinal Mercier » a également été évoquée et nous nous sommes réjouis d'entendre à ce propos faire mention du monastère d'Amay-Chevetogne. Parlant de la situation actuelle derrière le rideau de fer, le Cardinal a dit en concluant :

« Nous n'oublions pas qu'un Pape romain, condamné comme forçat au travail des mines, a porté la foi chrétienne avant la fin du Ier siècle de notre ère dans cette Crimée où se préparent aujourd'hui les mots d'ordre destinés aux militants du matérialisme dialectique. Le Saint-Siège, qui prie pour les persécutés et protège de tout son pouvoir les réfugiés, se souvient de l'état de la chrétienté romaine au temps de saint Clément I. Autant que ses ennemis, l'Église croit à l'Histoire. Elle a confiance dans l'avenir » [1].

Dans un discours prononcé le 27 mars à l'Université de Louvain sur l'évolution des rapports entre l'Orient et l'Occident chrétiens à travers les siècles, le cardinal Tisserant a engagé ses auditeurs à s'intéresser plus que jamais à la grande question de l'unité chrétienne et évoqua, à ce propos, les figures de M. PORTAL,

ils ont écarté quelques-uns de ses chefs et ont incarcéré un grand nombre de son clergé ; ils ont sécularisé ses écoles et supprimé la liberté de la presse religieuse ; ils ont essayé d'isoler du Vatican les archevêques et les évêques diocésains ; ils ont attaqué le Pape comme un *supporter* du capitalisme et de la guerre. Il y en a qui ont succombé à la longue à cette pression ininterrompue, mais la grande majorité des évêques et du clergé tient bon et la loyauté des fidèles est prouvée par les églises toutes remplies. Dans certaines contrées où la persécution est particulièrement violente, les rassemblements dans les églises sont plus grands que jamais. Une fois de plus il sera manifeste que l'Église est l'enclume sur laquelle le marteau du persécuteur se brise. Les chrétiens de toutes les Églises doivent soutenir par leurs prières et sympathie leurs frères dans l'heure de l'épreuve » (Cfr *The Tablet*, 12 avril, p. 283).

1. Cfr *Nouvelle Revue Théologique*, mai 1952, p. 449-465.

de lord HALIFAX et d'autres artisans d'un mouvement de rapprochement et que S. É. a connus personnellement.

Une troisième partie du futur CODE de droit canonique oriental vient d'être publiée par un bref pontifical du 9 février 1952. Cette partie concerne les religieux (can. 1-234), les biens ecclésiastiques (can. 232-304) et le sens de certains termes juridiques (can. 302-325). La nouvelle législation entrera en vigueur le 21 novembre prochain [1].

Aux PAYS-BAS, le 6 juillet, l'APOSTOLAAT DER HERENIGING célèbrera son jubilé d'argent. S. É. le Cardinal Tisserant assistera à ces solennités qui auront lieu à Utrecht.

Mgr Roger BEAUSSART, archevêque de Mocissos, est décédé à Paris le 29 février à l'âge de 73 ans. Il avait succédé à Mgr Chaptal dans l'administration diocésaine des étrangers à l'archevêché de Paris.

« Les funérailles constituaient une imposante manifestation de solidarité chrétienne » écrit *RM* du 14 mars. Des représentants orthodoxes (dont ceux des trois juridictions russes), anglicans et protestants y assistaient. « Les Russes en France perdent en lui non seulement un grand et sincère ami, mais un défenseur influent et qui fut extraordinairement large de vue, ayant compris la nécessité des rapports réciproques et du concours mutuel de tous les chré-

1. Cfr *Acta Apostolicae Sedis*, 1952, nº 2 (22 février). Les autres parties, publiées en 1949 et 1950, concernaient le mariage et la procédure des tribunaux ecclésiastiques. Dans le nouveau document S. S. PIE XII souligne l'importance du monachisme dans l'histoire du christianisme. Une renaissance de la vie religieuse s'annonce parmi les catholiques orientaux et le Saint-Siège l'encourage. Toutefois la nécessité d'une réadaptation de l'ancien droit monastique aux circonstances nouvelles s'impose. Ce Statut de la vie religieuse en Orient devra être complété par les règles des diverses Institutions et adapté au but de chacune d'elles. — Quant au droit de propriété de l'Église, le document constate que dans certains pays on en conteste l'existence ou les limites. Ce droit est affirmé ici une fois de plus, en même temps que l'exercice en est réglé. Les administrateurs des biens ecclésiastiques ont le devoir de les sauvegarder intégralement et de les gérer avec fidélité et diligence, afin qu'ils servent aux fins auxquelles ils ont été destinés : culte divin, entretien des ministres, aide aux pauvres.

tiens dans la défense de la foi et de l'Église »[1]. Dans *PR* du 14 mars (journal de la juridiction russe de Mgr Anastase) on lit : « Son nom, avec celui du célèbre cardinal belge Mercier, restera avec amour et reconnaissance dans le souvenir de nombreux orthodoxes ». On a rappelé à cette occasion comment, à peine entré dans sa nouvelle fonction, il y a neuf ans, il rendit des visites officielles aux évêques orthodoxes à Paris, et, en 1944, à l'Institut Saint-Serge.

L'Église russe en URSS. — Au cours des mois d'avril et de mai dernier, une NOUVELLE ACTION en faveur de la paix a été mise en branle par le Patriarcat de Moscou qui a mobilisé toutes les communautés chrétiennes et religieuses (juive, musulmane, bouddhiste) en Russie, Sibérie, Asie centrale, Kasakhstan, Caucase du nord et du sud, en vue d'un mouvement de protestation contre la « guerre microbienne » en Corée dont l'initiative est attribuée aux Américains[2].

On peut en déduire que la publication d'ARTICLES ANTIRELIGIEUX qui réapparaissaient récemment dans la presse soviétique — surtout dans les périodiques destinés à la jeunesse — sera remise en veilleuse pour un certain temps. Dans un RAPPORT du Comité Central du Parti en Kazakhastan, commenté dans le *Kazakhastanskaja Pravda* du 16 décembre, on se plaint qu'en dépit de la surveillance constante envers l'idéologie et le travail du Komsokol (organisation de la jeunesse), de jeunes citoyens soviétiques continuent à adhérer à la religion. Au moindre relâchement dans la surveillance, « il se produit inévitablement des manifestations d'indiscipline par des Komsokols et il arrive que des personnes religieuses persuadent des jeunes gens à observer des rites religieux ».

1. Cfr *RM*, 5 mars. Dans le numéro du 19 mars le protodiacre Serge ČERTKOV écrit un *in memoriam* émouvant sous le titre *Une Œuvre de Charité*.

2. Pareille action a paru simultanément ailleurs aussi. A un appel de l'évêque réformé hongrois BEREZCKY M. Samuel Mc CREA CAVERT, secrétaire général du Conseil National des Églises en Amérique, a cablé une réponse dans laquelle il est demandé qu'on établisse d'abord les faits. « Nous regrettons que les États portant ces accusations tardent à accepter une enquête internationale. » On y demande la collaboration des Églises afin de pousser à une enquête et à une aide effective « pour combattre les épidémies en Corée, quelle qu'en soit l'origine ». Cfr *SŒPI*, 25 avril.

Dans une INTERVIEW relative à sa visite à Moscou [1], le pasteur NIEMÖLLER a souligné le fait caractéristique suivant : « Dans le culte orthodoxe, la PRÉDICATION tient de nouveau une place importante, renouant ainsi une tradition abandonnée depuis le Xe siècle. Avant la révolution, le peuple russe avait une piété mystique très vive, nourrie de la vue des icones, de l'audition des hymnes et de la célébration des Saints Mystères. Une piété qui faisait appel au cœur, aux sens. La révolution communiste éveille chez lui le goût de la compréhension, lui découvre le rationalisme, sollicite l'intelligence. De coup l'Église sent toute l'importance de l'explication de la foi, non plus seulement sentie, mais comprise, et la prédication reprend la place qu'elle avait perdue » [2].

Et ailleurs, à propos du même sujet : « La Révolution bolchéviste a cherché à rationaliser l'homme russe. Même si elle n'y est pas entièrement arrivée, il n'en demeure pas moins que l'homme veut maintenant s'associer au culte non seulement par la vue et par l'ouïe, mais aussi par la pensée. La prédication est ainsi devenue une nécessité. Donc on prêche » [3].

La FÊTE DE PÂQUES a été célébrée en plusieurs endroits avec un grand éclat. A la cathédrale de la Sainte Épiphanie à Moscou, une foule nombreuse y a pris part. Le métropolite NICOLAS de Krouticy et Kolomma officiait en l'absence du patriarche Alexis. De nombreux diplomates étrangers assistaient à la célébration de la solennité nocturne que l'un d'eux qualifia de « féerique ».

Ajoutons ici que le catholicos CALLISTRATOS, chef de l'Église géorgienne, également un grand fervent du mouvement de la paix malgré son âge, est décédé à Tiflis le 3 février dernier. Il avait 87 ans. — Mgr MELCHISEDECH, métropolite d'Urbnisi, né en 1892, a été élu comme son successeur.

Émigration. — Tandis qu'il y a quelques années encore

1. Cfr Chronique 1952, p. 55.
2. « Cette évolution, ajoute le pasteur N., est sans doute comparable en importance à celle que nous voyons se dérouler dans le monde catholique retrouvant la Bible et lui redonnant une place éminente dans le catéchisme et la culture spirituelle » (cfr *R*, 9 février).
3. Cfr *Die Stimme der Gemeinde*, février, pp. 33-38.

on pouvait entendre de la bouche des représentants les plus autorisés de l'émigration russe que la séparation en diverses « juridictions » n'affectait guère la vie intérieure de l'Église russe à l'étranger, il s'élève aujourd'hui de plus en plus des voix pour signaler « le grand contretemps et scandale » que constitue cet état des choses. M. Vl. LAZAREVSKY, dans la *Russkaja Mysl* du 7 mars, consacre un éditorial vigoureux à cette question « douloureuse et moralement si pénible » :

Les motifs politiques qui ont pu jouer un rôle dans cette situation ont à peu près disparu et ne forment plus un obstacle à l'union, dit cet auteur. Mais la désunion a déjà pris racine dans l'ordre doctrinal. Il y a des « doctrines juridictionnelles », des partis irréconciliables dont chacun proclame son « infaillibilité canonique ». L'A. remarque que la masse des fidèles ne désire aucunement cette situation et souffre beaucoup de ces divisions « qui diminuent l'autorité de notre Église et l'autorité de toute l'émigration russe ». — « N'est-il pas grand temps enfin de prendre, en pleine conscience de la responsabilité qui nous incombe, des mesures énergiques pour rétablir l'unité de l'Église russe à l'étranger ? »

Le Conseil éparchial de la juridiction de Mgr VLADIMIR a formulé une résolution en ce sens, estimant « nécessaire l'établissement d'un centre pan-orthodoxe en vue de la collaboration étroite de toutes les forces vivantes pour la défense de l'Orthodoxie » [1].

Il n'est pas étonnant que les autorités patriarcales d'URSS s'évertuent à souligner la chose : « Le tableau que présente notre orthodoxie russe d'au delà des frontières est désolant. L'idée d'*une* Église orthodoxe russe a fait place à l'organisation de groupements ecclésiastiques particuliers », dit un récent message pastoral de l'archevêque BORIS de Berlin et d'Allemagne qui vient d'assumer les fonctions d'exarque du Patriarcat de Moscou en Europe occidentale [2].

Sur l'initiative de l'archevêque MICHEL de l'Église grecque d'AMÉRIQUE, des représentants de diverses Églises orthodoxes

1. Cfr *RM*, 19 mars.
2. Cfr *V*, 1954, nº 9.

du pays se sont rencontrés aux États-Unis le 12 mars dernier pour étudier les moyens de COORDONNER les efforts dans le domaine de l'éducation de la jeunesse, de la publication d'ouvrages, de la pratique de la liturgie et autres activités pastorales. Outre l'archevêque Michel, représentant du Patriarcat œcuménique, l'archevêque ANTOINE Bachir (patriarcat d'Antioche), le métropolite LÉONTIJ (juridiction russe métropolitaine), l'évêque BOGDAN (chef de l'éparchie ukrainienne sous juridiction du Patriarcat œcuménique), l'évêque ORESTE (juridiction carpatho-russe du Patriarcat œcuménique), l'évêque NIKON de Floride (du synode du métropolite Anastase) prenaient part à cette conférence. Y assistaient également : le prof. G. FLOROVSKIJ, doyen de l'académie Saint-Vladimir à New-York, le prof. A. SCHMEMANN, le protoprêtre SOUKLETVOUČ (serbe) et le P. V. CHATEGAN (roumain). — En conclusion aux longs échanges de vue relatifs aux difficiles problèmes créés par la division des Églises orthodoxes en Amérique, l'unanimité formula le désir de former un COMITÉ CONSULTATIF composé de représentants de toutes les fractions de l'Église orthodoxe. Celui-ci examinera les questions théoriques et pratiques de la vie orthodoxe en Amérique [1].

Prêchant en anglais dans l'église roumaine de Philadelphie, le P. David ABRAMCOV, recteur de l'église russe Saint-Michel de cette ville, a souligné le fait qu'en Amérique, l'Église orthodoxe est divisée par l'emploi de diverses langues. L'usage de l'anglais permettrait aux orthodoxes de s'unir et d'être forts. Plusieurs de ceux qui ont quitté l'Église reviendraient. Une telle solution faciliterait également un renouveau missionnaire parmi les non-orthodoxes.

Selon *Pravoslavnaja Rus*, l'Épître et l'Évangile sont déjà souvent lus en anglais, ainsi que les litanies. Il en est de même du sermon. Mais ce journal estime que cela n'aidera guère à conquérir la jeunesse qui est loin des pratiques traditionnelles. Ce qui importe avant tout, c'est l'unité interne [2]. Il y a actuellement 15 juridictions orthodoxes aux États-Unis.

1. Cfr *CV*, avril-mai, 1952, pp. 21-22.
2. Cfr *PR*, 15 février.

La Voix de l'Orthodoxie, tel est le titre d'un nouveau périodique édité en Allemagne par le diocèse russe du Patriarcat de Moscou. Son programme n'entend pas se limiter au travail pour la réconciliation et l'union des évêques, du clergé et des fidèles orthodoxes de l'émigration, mais poursuit également le rapprochement des chrétientés d'Occident et d'Orient.

Le dimanche 27 avril a eu lieu à Paris le SACRE épiscopal de l'archimandrite SILVESTRE (Charoun) qui sera l'auxiliaire de Mgr VLADIMIR.

Le Dr. S. BOLŠAKOV vient de lancer une *Nouvelle Revue Missionnaire* (en anglais). Ce bulletin polycopié de 16 pages paraît tous les trois mois et contient des renseignements sur l'Orthodoxie dans les pays de langue anglaise et sur l'activité missionnaire orthodoxe [1]. Le premier numéro contient une note historique sur l'« anarchie » de l'orthodoxie américaine. En relation avec ce qui a été dit plus haut, il est à noter que, selon le Dr. BOLŠAKOV, l'unique remède à cet état de choses consisterait dans la création d'une Église autocéphale d'Amérique de langue anglaise.

Alexandrie. — La célébration du MILLÉNAIRE de la BIBLIOTHÈQUE du Patriarcat d'Alexandrie (952-1952) aura lieu du 16 au 18 novembre. Un comité constitué par S. B. CHRISTOPHORE II et présidé par Mgr ATHANASE, évêque de Mareotis, a invité les représentants des grandes bibliothèques du monde entier à s'associer à cette solennité « étant donné que la célébration d'un millénaire de Bibliothèque n'arrive pas souvent », ainsi que le remarque avec raison la circulaire d'invitation.

Athos. — Le monastère de Saint-PAUL DE KÉROPOTAMOS (qui publie la revue *Agios Paulos*) a été fortement endommagé par un INCENDIE, le 17 mars dernier. Le *katholikon* (église principale) est demeuré intact, mais 118 cellules de moines, deux paréglises et le clocher sont devenus la proie des flammes [2].

1. *New Missionary Review*, n° 1, printemps 1952 (16, Marston Street, Oxford).
2. Cfr *To Phos*, 19 mars ; *AA*, 5 avril.

Constantinople. — Dans *Enoria* du 5 avril, on lit que le Patriarche a recommandé à l'archevêque Michel d'Amérique de RÉORDONNER les écclésiastiques paléoïmérologites (vieux-calendristes) qui entreraient dans son diocèse.

Grèce. — Lors d'une ASSEMBLÉE EXTRAORDINAIRE de la hiérarchie grecque (du 11 au 23 février) l'archevêque SPYRIDON d'Athènes a fait un exposé détaillé de tous les problèmes qui se posaient pour l'Église grecque au moment où il est entré en charge, il y a environ 3 ans, et sur ce qui a été fait depuis pour les résoudre. Il y reprend en grande partie les points du rapport présenté devant le Saint-Synode en octobore 1951 [1] :

1) Le RELÈVEMENT de la vie ecclésiastique par la formation du clergé paroissial. L'œuvre de l'*Apostoliki Diakonia.* Le souci de l'unité, surtout dans la controverse sur la question des vieux calendristes. (On blâme à ce propos l'opinion des professeurs RAMMOS, SGOURITSAS et TSATSOS qui soutiennent que les prêtres paleoïmérologites ordonnés canoniquement et repentants devraient être réordonnés. Contrairement au Patriarche de Constantinople, l'archevêque juge cela contraire à la doctrine de l'Église.)

2) L'ACTIVITÉ NATIONALE ET SOCIALE de l'Église. Les efforts en vue du rapatriement des enfants enlevés par les communistes ; en vue de la réunion de Chypre à la mère-patrie ; en vue de la reconstruction des églises détruites ; en vue des arts ecclésiastiques.

3) Les TRACTATIONS relatives à la situation économique de l'Église à propos des mesures d'expropriation des grands domaines ecclésiastiques par l'État.

Ajoutons à ce propos que les NÉGOCIATIONS LABORIEUSES avec le gouvernement à ce sujet [2] ont tout récemment et après deux ans, abouti à un « accord » (12 avril 1952). Moyennant indemnité, l'Église cèdera à l'État les 4/5e de ses domaines agricoles et les 2/5e de ses pâturages. Les biens ecclésiastiques situés dans l'Attique, sur le mont Athos et dans l'île de

1. Cfr *E*, Nos 4-7 (15 février et 15 mars) ; Chronique 1952, p. 61.
2. Cfr Chronique 1951, p. 474.

Crète, ainsi que ceux appartenant au patriarcat de Constantinople ne seront pas expropriés ; l'indemnité constituant la contre-valeur des domaines expropriés sera fixée ultérieurement. Le gouvernement (Ministère de l'agriculture) offre 1/3 de la valeur ; l'Église demande la moitié du prix [1].

Rien de surprenant qu'à l'occasion de la réunion de février dernier dont nous venons de parler, des voix se soient de nouveau fait entendre pour réclamer la séparation de l'Église et de l'État « auquel celle-là est liée mains et pieds » [2].

Et voici ce qu'à dit l'archevêque Spyridon sur les RAPPORTS avec l'Église catholique et avec les protestants (p. 65) :

« On peut dire que l'Église grecque n'a presque pas de rapports avec l'Église catholique romaine. Même quand nous lui tendons la main, Rome, prétextant diverses raisons, n'offre pas la sienne. L'inébranlable persévérance de l'Église catholique romaine dans le dogme de la primauté du pape, l'exigence de la sujétion à se soumettre toute l'Orthodoxie, sa prétention de maintenir l'« Ounia » en Grèce — ce qui heurte et offense la conscience orthodoxe et la fierté des grecs, — ses efforts pour conclure un concordat avec le gouvernement grec, tout cela sont des raisons pour lesquelles l'établissement de rapports amicaux et fraternels entre elle et notre Église est impossible. »

Plus loin, à propos des fêtes de saint Paul et de la réponse de Mgr MONTINI [3], l'archevêque parle encore de l'attitude « misallodoxe » de Rome, et du silence de Rome dans l'affaire du rapatriement des enfants grecs. *Katholiki* (4 avril) dément sans peine l'assertion suivant laquelle l'Église catholique et les autorités romaines se désintéresseraient de la révoltante affaire des enfants enlevés. Mgr Spyridon parle encore du « séjour illégal » en Grèce, depuis trois mois, d'un envoyé du Pape, Mgr Angelo PRINETTO. Or, celui-ci s'y était précisément rendu pour démentir, preuves à l'appui, ces allégations si souvent répétées. Depuis on a pu, paraît-il, s'expliquer. *Katholiki* du 18 avril publie une lettre de M. J. DILERNIAS qui fit fonction d'interprête lors de l'entretien

1. Cfr *Enoria*, N° 134 (5 avril).
2. Cfr l'appel pathétique aux évêques dans *Christianiki Spitha*, Nos 123-124, février 1952.
3. Cfr pour l'état de la question. Chronique 1951, p. 368.

que Mgr Prinetto eut avec l'archevêque d'Athènes. A la demande de celui-ci, Mgr Prinetto lui envoya une lettre (rédigée en italien mais accompagnée d'une traduction grecque) exposant les démarches du saint Père en faveur des enfants grecs enlevés. Mgr Spyridon a promis d'en donner connaissance au Saint-Synode.

Tout cela confirme sans doute l'assertion de l'archevêque sur l'absence quasi totale de relations entre l'Église catholique et l'Orthodoxie mais pas précisément pour les raisons qu'il laissait entendre. L'information laisse à désirer et pourtant, la Grèce n'est pas derrière le rideau de fer ! Quant au pélerinage des fêtes de Saint-Paul, l'archevêque parle d'un seul participant catholique bien qu'encore trois autres aient eu l'honneur d'y participer.

D'autre part, à ajouté Mgr Spyridon, « les relations de notre Église avec les Églises PROTESTANTES sont bonnes et suivies malgré les craintes et les réserves de beaucoup d'entre nous. Les Églises protestantes apprécient et admirent même parfois l'antiquité respectable de notre Église ; nous leur empruntons leurs systèmes d'organisation et d'action sociale... Leurs relations sont riches en charité, nous leur témoignons des sentiments de reconnaissance et de bienveillance. Un ancien initiateur de ces rapports est le professeur Amilcar ALIVIZATOS dont les efforts tenaces ne procurent pas seulement des avantages matériels à notre Église, mais travaillent aussi pour l'œuvre de l'union qui se réalisera peut-être dans l'avenir ».

Toutefois, à l'encontre de cette orientation, on voit s'élever des voix dont l'accent rappelle les paroles récentes et un peu rudes du cardinal archevêque de Séville : « La fidélité à la conscience catholique est de bien plus de valeur qu'un fleuve d'or américain » [1]. La critique, déclanchée encore récemment par la nomination d'une COMMISSION synodale pour l'étude des questions œcuméniques (13 mars), vise tout particulièrement le professeur Alivizatos. Cette commission devra officiellement représenter l'Église héllénique à la conférence de Lund en août prochain. Elle se compose des métropolites de Salonique (Mgr PANTELEÏMON), de Phthiotis (Mgr AMBROISE) et de Calavryta (Mgr AGA-

1. Cfr ci-dessous p. 184.

THON) et des professeurs ALIVIZATOS, Jean KARMIRIS et Basile JOANNIDIS. Mais ultérieurement le professeur Karmiris a REFUSÉ d'en faire partie pour des raisons de principe et de convictions personnelles.

Enoria du 5 avril se demande pourquoi on a attendu le dernier moment pour prendre des décisions aussi importantes et encore sans entente préalable avec les autres Églises orthodoxes. On n'a pas davantage demandé l'opinion des deux Académies de théologie ni même celle du prof. Karmiris, commissaire royal auprès du Saint-Synode. En effet, la décision relative à la commission œcuménique a précisément été prise pendant son absence et celle d'autres membres distingués du Saint-Synode et malgré l'opposition de quelques membres présents. Le journal rappelle qu'il y a trois ans, il a été décidé que les évêques ne participeraient pas à des réunions à caractère dogmatique. Aujourd'hui ils sont sans préparation aucune pour participer à la discussion des questions à traiter.

« Comment a-t-on osé, poursuit *Enoria*, après que la majorité de nos neuf représentants à Amsterdam (1948), à la suite de ce qui est arrivé là-bas, ait voté *contre* la participation de notre Église à ces réunions dogmatiques pan-protestantes, votant seulement pour l'envoi d'observateurs ; et à l'encontre de tout ce qui a été publié ici et ailleurs (par exemple à Alexandrie) par les prof. Bratsiotis, Karmiris et Konidaris, et après les déclarations des prof. Bratsiotis et Konidaris qu'ils n'acceptent pas de représenter notre Église à de telles assemblées — comment nos autorités osent-elles, avec hâte et comme à la dérobée, décider une représentation officielle à une pareille conférence, au grand dam de la renommée de notre Église et de l'Orthodoxie ?

« Pourquoi, après tout ce qui a été dénoncé dans la presse ecclésiastique à charge du prof. Alivizatos comme ayant rejeté la théologie patristique grecque (et, en définitive, les conciles œcuméniques eux-mêmes), publiquement, dans la grande aula de l'université, en présence de tant de savants hétérodoxes et de représentants des Églises orthodoxes, du patriarche d'Antioche et de notre St-Synode, lors des fêtes de saint Paul [1] — pourquoi, au lieu de l'appeler à

1. Ce discours, dans lequel le professeur incriminé se réfère encore à Harnack, est publié dans *ER*, oct. 1951.

s'expliquer comme il convenait et comme ce fut déjà le cas pour d'autres professeurs, les autorités ont-elles toléré d'être prises dans les filets qui sont si manifestement marqués de la mentalité du professeur ? »

L'auteur de cet article, intitulé *L'Église n'est le fief de personne,* renvoie aussi à *Theologia* (1951), p. 169, où, dit-il, M. le prof. Alivizatos approuve sans réserve l'assertion de « son grand maître Harnack » sur la perte de la simplicité et du naturel du christianisme primitif, perte due selon lui, à l'influence de la sagesse hellénique. « Cela signifie-t-il autre chose que par ses écrits et ses conciles, la théologie grecque patristique nous a éloigné de la simplicité et de la spontanéité des premiers temps chrétiens que, par contre, les protestants prétendent avoir retrouvées ? » — « La direction ecclésiastique responsable a-t-elle réfléchi à ses responsabilités, non seulement en tolérant de pareils blasphèmes de la part du professeur de droit canonique contre la théologie patristique et les décisions des synodes œcuméniques, mais encore en lui confiant la représentation de la théologie hellénique ? » — L'article conclut en réclamant un prompt changement de cet état des choses [1].

Il nous a paru nécessaire de citer ces textes, qui sont symptomatiques de certains aspects de la vie actuelle de l'Église orthodoxe en Grèce. Nous en trouvons encore une autre illustration dans un long article de l'ancien métropolite de Nevrokopion, Mgr Georges : *La Lecture de la Sainte Écriture, nécessité ou droit ?* [2], où l'A. expose la relation de l'Écriture et de la Tradition : « L'Écriture est une partie de la tradition » :

« Puiser les doctrines dans la sainte Écriture est pour nous une nécessité générale ; c'est aussi un droit pour les fidèles à condition toutefois que cette étude ne se fasse pas indépendamment de la tradition, mais en union avec elle et sous sa conduite (...). Si l'Église permettait à tous, d'une façon absolue et sans aucune restriction,

1. Sur l'attitude antérieure de l'Église grecque envers le Mouvement œcuménique on trouvera rassemblées quelques données dans H. Musset, *Les Églises du Proche-Orient et le Mouvement œcuméniqne,* cfr *POC,* t. II, nº 1 (janvier-mars 1952).

2. Cfr *Archives de droit canon et ecclésiastique,* nº 7 (1952) p. 37-57 (Athènes).

sans distinction d'âge, de préparation et de possibilité d'intelligence, la lecture de la sainte Écriture, elle ouvrirait les outres d'Éole et, sans le vouloir, conduirait la plupart des fidèles au protestantisme, ainsi que mon expérience propre et constante m'en a convaincu (...). Je pense donc que l'Église peut défendre — et elle y est souvent obligée pour des raisons pastorales, pédagogiques, dangers de prosélytisme et bien d'autres — la lecture de l'Écriture à la grande masse de non préparés. »

Le dimanche 2 mars a été pour l'Église orthodoxe de Grèce une « JOURNÉE D'ACTION DE GRÂCES » en témoignage de reconnaissance pour l'aide reçue depuis 1940 des gouvernements et organismes de secours de l'Étranger. L'archevêque d'Athènes a célébré ce jour un office en la cathédrale et a, à cette occasion, prononcé une allocution :

« En cette époque de conflits politiques et sociaux, de haines et de sacrifices, disait Mgr Spyridon, il est consolant de découvrir l'existence d'une autre sorte de compétition, celle de la charité et de la gratitude des vrais chrétiens. Cette noble rivalité maintient la balance du monde ; elle témoigne de la profonde influence du christianisme sur la société et de la puissance invincible de la foi en l'Évangile » [1].

Tchécoslovaquie. — Le *Journal du Patriarcat de Moscou* de déc. 1951 contient le DÉCRET suivant, daté du 12 novembre 1951 :

« L'Église orthodoxe russe, en la personne du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, et de toute l'assemblée des évêques, prenant en considération la demande de l'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie, confère à cette Église qui fut jusqu'à présent un Exarchat du Patriarcat de Moscou, le statut de l'autocéphalie.

« L'Église orthodoxe tout entière prie le céleste Pasteur et Seigneur Jésus-Christ de bénir cette sœur cadette dans la famille des Églises orthodoxes autocéphales et de la couronner d'une gloire impérissable. »

Cet acte constitue un nouveau défi lancé à l'adresse du Patriarcat œcuménique qui a également contesté le droit d'inter-

1. Cfr *SŒPI*, 21 mars.

vention du Patriarche de Moscou dans la question de l'Église orthodoxe tchécoslovaque.

Le 8 décembre, en présence de représentants des Églises orthodoxes de Russie, d'Antioche, de Géorgie, de Bulgarie, de Roumanie et de Pologne, la proclamation de l'autocéphalie a eu lieu et le métropolite ÉLEUTHÈRE de Prague fut élu comme chef. Son intronisation a eu lieu le lendemain [1].

Yougoslavie. — Au cours de ces derniers mois toute la presse à caractère plus ou moins officiel a entrepris une VIOLENTE CAMPAGNE contre la religion. L'*Oslobodjenje* de Sarajevo a dénoncé une conjuration des trois groupements religieux, catholique, orthodoxe et musulman, qui constituerait une menace de rupture pour la fraternité yougoslave. A l'occasion de la discussion à la Douma d'État du budget synodal de l'Église orthodoxe, ce journal a rappelé les principes du matérialisme marxiste en matière de religion et a souligné que pour le Parti, la religion ne peut être regardée comme affaire privée. Tel est également l'avis de la *Ljudska Pravica* (Ljubliane) qui dans ses numéros des 8 et 15 mars publie une longue étude sur le Marxisme et la Religion. Le même thème est abordé par d'autres journaux tels la *Borba* (Belgrade), le *Vjesnik* (Zagreb) et la *Voce del Popolo* (Fiume). Sous les prétextes les plus divers, le clergé y est attaqué. L'enseignement de la jeunesse est surveillé de près ; les vexations en matière d'instruction religieuse sont nombreuses [2].

Relations interorthodoxes.

Parlant ci-dessus de l'Église de Grèce nous avons déjà signalé les remous dans certains milieux orthodoxes au sujet de la participation de l'Orthodoxie aux réunions œcuméniques. *Pantainos*, périodique du Patriarcat d'Alexandrie, émettant de nouvelles plaintes concernant les divisions parmi les orthodoxes (« Les

1. Cfr *ŽMP*, 1952, n° 1. Sur l'antagonisme entre Moscou et Constantinople dans les affaires des Églises de Finlande, Pologne et Tchécoslovaquie — signalé ici à maintes occasions — on trouvera rassemblées les données principales dans *DC* du 4 mai, col. 529-537. Voir aussi *POC*, 1951, pp. 227-232.

2. Cfr *CIP*, 12 avril. Et *La Civiltà Cattolica*, avril p. 135-149 ; juin, 459-474.

systèmes politiques, les questions sociales et les idées ethniques doivent cesser de diviser l'Orthodoxie »), déplore le DÉSACCORD des orthodoxes quant à leur participation au Conseil œcuménique des Églises. L'Orthodoxie devrait une fois pour toutes prendre la position d'y participer uniquement pour des questions d'ordre pratique. Les questions dogmatiques ne doivent pas être traitées par les orthodoxes dans ces rencontres. Quant au thème de Lund sur l'Église, les orthodoxes ne pourront se rallier au point de vue des protestants [1].

D'une façon plus officielle cette question est abordée dans une LETTRE du Patriarche œcuménique de Constantinople, adressée à tous les chefs des Églises orthodoxes autocéphales et datée du 31 janvier 1952 [2].

En demandant leur avis, le Patriarche propose aux évêques de ne permettre la participation aux conférences convoquées par le Conseil œcuménique que sous les conditions suivantes :

1) Puisque *Foi et Constitution* ne se contente pas de la collaboration des Églises sur le terrain social et pratique mais s'occupe exclusivement de questions dogmatiques, il faut éviter toute participation de la part de l'Église orthodoxe aux travaux de cette Commission pour autant qu'elle veut l'union par des discussions dogmatiques entre des représentants d'Églises profondément divisées. Il faut faire savoir ceci clairement et catégoriquement au Comité central du Conseil. « Mais comme d'autre part il faut que notre Église renseigne les hétérodoxes sur le contenu de sa foi et de sa doctrine, cela doit se faire par des écrits *ad hoc*, pour autant que nos documents dogmatiques et symboliques, qui visent un autre but, ne suffisent pas à ce besoin. »

2) « Parce que la participation de notre Église aux travaux du Conseil œcuménique a aussi une signification pour sa vie à elle, il faut qu'elle soit représentée par des représentants de toutes les Églises orthodoxes autocéphale, ce qui confèrera une valeur et un prestige spécial à sa participation. Il est nécessaire que les Églises collaborent par une participation commune dans l'étude et la préparation des thèmes de chacune des conférences du Conseil œcuménique, et cela afin que notre Église ne paraisse pas dans une position

1. Cfr *P*, nº 7 (1 mars 1952).
2. Cfr *Apostolos Varnavas*, mars, pp. 76-79.

amoindrie aux réunions panchrétiennes, mais avec force et poids, comme il convient à sa position particulière et à sa mission apostolique dans le monde interchrétien. Dans ce but il faut qu'il y ait des commissions synodales auprès des Églises orthodoxes pour le Mouvement œcuménique, pour étudier, en collaboration avec les professeurs des Écoles théologiques, les différents problèmes et pour définir l'attitude à prendre par l'Église orthodoxe. »

3) « Il faut que les représentants orthodoxes qui sont *clercs* soient aussi réservés que possible dans les réunions culturelles avec les hétérodoxes, car elles sont contraires aux saints canons. Qu'ils tâchent d'avoir, si possible, des cérémonies purement orthodoxes, pour montrer aux yeux des hétérodoxes la splendeur et le faste du culte orthodoxe ».

Le Patriarche attend les réponses pour fixer sa propre attitude envers le Conseil œcuménique. L'archevêque MACAIRE de Chypre communiqua déjà qu'il juge utile la participation au Conseil mais sous les conditions exprimées dans la lettre patriarcale. C'est ainsi, dit-il que son Église sera représentée à Lund.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Concernant la SEMAINE DE L'UNION de cette année, il convient de mentionner encore la réunion œcuménique de BEYROUTH qui se tint le soir du 27 janvier dans la salle des fêtes du Collège des Frères à Ras-Beyrouth. Une association composée de jeunes orthodoxes et catholiques, *Les Amis de l'Union*, avait déjà organisé une première manifestation publique l'an dernier. Cette année, des protestants avaient également été invités à y prendre part. Trois allocutions ont été prononcées : par M. Joseph MOUGAIZEL (catholique), le Dr. Edward LAHAM (orthodoxe) et M. William N. HADDAD (protestant). Cette réunion a produit une forte impression sur l'assistance. « Vraiment, l'Esprit Saint était au milieu de nous », croit pouvoir écrire un correspondant auquel nous devons ces renseignements. Des chœurs protestants, maronites, arméniens et orthodoxes ont alterné avec les discours.

Orthodoxes. — Une voix très conciliante émanant de l'Orthodoxie est également venue ensoleiller cette semaine de Prières,

dont l'observance se répand de plus en plus. Mgr PANTELEÏMON, métropolite orthodoxe de Chio, a publié un message dont nous extrayons ce qui suit :

« Entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique, c'est le fanatisme et le fanatisme seul qui a mis en relief les insignifiantes et jamais sérieuses différences, lesquelles en fin de compte ont existé de tous temps sans pour cela avoir entraîné un schisme. »

« Il est temps enfin que les autorités comprennent que la conscience chrétienne réclame l'union. Les deux Églises les plus anciennes, l'Église orthodoxe et l'Église catholique, doivent s'embrasser, pleurer sur le passé, et, purifiées par les larmes de la contrition, manifester la puissance de Dieu pour donner à leurs peuples la joie du Seigneur. Ensuite, l'Église anglicane doit les rejoindre, de même que toutes les autres Églises chrétiennes... [1].

Oriente, organe du *Centro de Estudios Orientales* (inauguré tout récemment à Madrid pour l'étude de la chrétienté orientale et le rapprochement de l'Orient et de l'Occident), publie dans son premier numéro de cette année, une note de R. P. Ph. DE RÉGIS intitulée : *La « Conversion » de la Russie ?*

Le terme « conversion » est des plus impropres quand il s'agit de la Russie, de son adhésion à l'Église universelle ou de l'union de la Russie à l'universalité catholique. Ce terme ne s'explique ni historiquement, ni psychologiquement. « La Russie n'a jamais choisi le chemin du schisme » ; « Appartenir à son Église nationale est, pour le Russe d'aujourd'hui, plus une nécessité patriotique que religieuse » ; « Il paraît difficile, disons-le franchement, et aussi injuste de considérer le peuple russe comme schismatique formel ». « A la suite d'un malentendu tragique dont il fut la première victime, il s'est trouvé en dehors des cadres juridiques de l'Église universelle ». « Ce qu'il lui faut, c'est conserver toutes ses authentiques traditions religieuses, remonter jusqu'à la pureté de la source et ne pas rompre avec elles mais au contraire les compléter, leur donner ce qui malheureusement leur manque actuellement : le caractère visible d'universalité ». Il faudrait donc plutôt parler ici « d'adhésion à l'Église universelle, ou d'union à l'universalité catholique ».

1. Une partie de ce message est reproduit dans *Le Monde* (Paris), 26 janvier.

The Eastern Churches Quarterly, hiver 1951-1952, résume l'article sur l'Épiclèse que le R. P. Cyprien KERN a publié ici-même [1] et l'accompagne de quelques notes de H. W. CODRINGTON (p. 200-205).

Anglicans. — Nous empruntons ce qui suit à une note du P. G. TAVARD A. A. sur la *Naissance d'un œcuménisme catholique en Angleterre* [2].

« Par « œcuménisme catholique » j'entends ici le passage d'une apologétique polémique à une apologétique « dialectique », s'épanouissant dans un « dialogue » qui profite aux non-catholiques pour la redécouverte du catholicisme et aux catholiques pour la compréhension des diverses mentalités des chrétiens séparés et la reconnaissance de leurs valeurs chrétiennes. Un tel œcuménisme ne se crée pas en un jour mais se forme petit à petit ».

Après quelques réflexions sur le Mouvement anglo-romain à la fin du XIXe siècle et les Conversations de Malines — réflexions qui, dans leur concision, nous paraissent contestables —, l'A. constate l'existence de trois tendances dans la pensée catholique anglaise actuelle : 1) une méfiance envers tout effort œcuménique ; 2) un désir d'œcuménisme pratique sous forme de collaboration en matière sociale ou temporelle ; 3) un désir d'œcuménisme proprement doctrinal (au sens défini plus haut). Un « véritable œcuménisme catholique » serait en voie de formation, « dont le pionnier est sans doute Dom Bede WINSLOW, de l'abbaye de Ramsgate, éditeur du *Eastern Churches Quarterly* [3]. Un travail silencieux se fait en des petits groupes où des théologiens catholiques et non-catholiques échangent leurs points de vues. On peut penser que ce mouvement prendra du développement ». — Et l'A. de conclure : « La condition idéale pour ce développement serait sans doute une intensification de la vie intellectuelle chez les catholiques d'Angleterre en général et de la culture théologique dans le clergé (tant régulier que séculier). La pratique de la prière pour l'Unité dans les paroisses serait également un appui non négligeable ».

1. Cfr *Ir.*, t. XXIV, nº 2, pp. 166-194.
2. Cfr *VUC*, mars 1952, pp. 3-4.
3. Voir à ce sujet dans *Het Christelijke Oosten en Hereniging* (janvier 1952) : Dom Beda WINSLOW, *Une Œuvre bénédictine pour l'Union* (en néerlandais), où, par une erreur qui est tout à notre avantage, on a ajouté en sous titre « *Le Monastère d'Amay-Chevetogne* ».

Protestants. — La LETTRE PASTORALE de Carême (1952) du cardinal-archevêque de Séville, Pedro SEGURA Y SAENZ constate « qu'en Espagne le mouvement protestant s'est développé d'une façon inquiétante »[1]. Faisant allusion à l'attitude hostile du président des États-Unis, et de l'ancien ambassadeur américain à Madrid qui avait dit que cette attitude « était, sans aucun doute, due au délai intolérable que le gouvernement espagnol apporte à réaliser les promesses relatives à la restauration de la liberté religieuse en Espagne », le cardinal s'élève contre la façon dont le « prosélytisme protestant » est toléré. La lettre pastorale se réfère à un rapport officiel sur *La situation du protestantisme en Espagne*[2] pour expliquer « que depuis 1945 la propagande protestante en Espagne s'est singulièrement développée » et que « la tolérance à l'égard du protestantisme en Espagne est plus grande et plus généreuse que ne le demandent la lettre et l'esprit du *Fuero de los Españoles*. Le cardinal craint que le gouvernement ne fasse des concessions aux protestants, pour des motifs politiques, et leur accorde les mêmes droits que ceux dont jouissent les catholiques :

« Cela peut nous empêcher d'obtenir certains prêts dont nous sentons le besoin. Les souffrances de notre peuple nous peinent. Mais la fidélité à la conscience catholique est de bien plus grand prix qu'un flot d'or américain. Il n'est pas élégant de demander au pauvre, en contre-partie d'un morceau de pain, la violation de la loi divine. Cela ne nous surprend pas, — puisqu'il y a des catholiques qui proclament comme idéal divin l'égalité pour tous en matière de liberté religieuse, — que des protestants partagent la même erreur et demandent cette liberté aux Espagnols en en faisant une condition de leurs faveurs. Ils ignorent que cela est incompatible avec notre conscience, puisque nous sommes convaincus que, dans la situation religieuse de l'Espagne, un tel régime serait contraire à la loi divine. Nous prions Dieu que tous soient convaincus du caractère indiscutable de cette vérité ou que, du moins, ils admettent que nous la regardions telle »[3].

1. Cfr *DC*, 20 avril, col. 477-480.
2. *La Situacion del Protestantismo en España* (Officina de Representacion diplomatica, Madrid, 1950). Cfr *DC*, id. col. 476-77.
3. La revue jésuite *America* du 5 avril, dans un article sur cette Lettre pastorale, écrit : « Le cardinal est convaincu que dans la situation reli-

On sait que dans la suite, le Gouvernement espagnol a soumis le cardinal Segura à la censure pour toutes ses publications.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Evangelische Theologie* de janvier-février 1952 publie les rapports de la RENCONTRE entre théologiens orthodoxes et luthériens qui a eu lieu à Franc-fort s/Mein du 13 au 15 juin 1951. Le thème général en était l'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE (Imago Dei). Il fut traité, du côté orthodoxe par P. BRATSIOTIS, S. VERKHOVSKIJ, et J. TCHETVERIKOV ; du côté évangélique par P. BRUNNER, E. SCHLINK et E. WOLF. Cette publication contient également un résumé des échanges de vues. On complètera utilement ce recueil d'études en prenant connaissance du point de vue réformé, exposé dans le dernier fascicule d'*Irénikon* par le pasteur M. THURIAN (p. 20-52).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'évêque anglican de Londres, le Dr. W. C. WAND, a lancé un *Appel à tous les Anglicans* soulignant l'importance du mouvement de l'Union, qu'il qualifie de « fait le plus marquant de la première moitié du XXe siècle » et qui était encore insoupçonné au XIXe.

« Le comment de ses origines n'est pas facile à discerner. On s'est souvenu de la prière de Notre-Seigneur : une phrase à demi-oubliée a inspiré la pensée de toute une génération ». Ce qui a stimulé tout particulièrement ce mouvement c'est « la conclusion commune des théologiens non conformistes et anglicans que N.-S. a voulu une Église *visible*. Dans le passé, rien n'a plus contribué à maintenir les chrétiens dans un état de séparation que l'idée que la vraie Église est seulement connue de Dieu ». L'évêque regrette seulement que ce mouvement ne rencontre pas plus d'enthousiasme parmi les anglicans.

gieuse de l'Espagne, la liberté religieuse serait contraire à la loi divine. C'est là un jugement dicté par la prudence. Mais on peut soutenir que dans l'état du monde dans son ensemble, la liberté religieuse en Espagne est une nécessité éthique impérieuse». Le *Bulletin* de l'Archevêché d'Indianapolis écrivit : « Nous avons passé trop d'heures fatigantes à laver le sang que le zèle excessif des Espagnols à répandu sous l'Inquisition. Si quatre siècles plus tard ils s'obstinent à livrer les protestants au bras séculier, qu'ils assument eux-mêmes cette responsabilité. Qu'ils se défendent contre les pierres et les flèches de l'opinion mondiale » (Cfr *R* 17 mai).

« En raison de ce que la tendance évangélique est beaucoup plus fortement représentée que la « catholique » il incombe justement à ceux qui, dans l'Église anglicane, sont le plus attachés à l'élément catholique de leur héritage, de saisir l'occasion qui leur est offerte et de ne pas la perdre par leur carence. Ils ne seront d'ailleurs pas seuls. Non seulement certaines sections du luthérianisme sympathisent avec eux, mais l'orthodoxie orientale tient fermement à ces mêmes principes, si bien que ce serait presqu'une trahison que de ne pas les soutenir ».

« Ceux de l'aile droite (Haute Église) craignent que par leur participation au mouvement œcuménique, ils risqueraient d'aggraver la rupture avec Rome, mais il n'est nullement sûr qu'il en soit ainsi. Rome s'intéresserait davantage à une organisation qui représenterait la moitié de la chrétienté, qu'elle ne s'intéresse aujourd'hui aux communautés relativement peu nombreuses et séparées les unes des autres (...). Mon impression est que si nous devions réussir dans cette entreprise, nous trouverions Rome beaucoup plus disposée à y coopérer qu'elle ne le fait aujourd'hui. Ce serait en tous cas une lourde erreur que de croire Rome entièrement indifférente à de tels efforts ».

« Il n'y a donc rien que l'on puisse qualifier de « pas-catholique », même dans le sens le plus étroit de ce terme, dans une participation au mouvement œcuménique (...). Je crois que l'heure présente est particulièrement propice à un intérêt plus marqué de la part des « catholiques » pour le Conseil œcuménique » [1].

Prêchant à Pâques dans la cathédrale de Cantorbéry sur l'Unité chrétienne, l'archevêque G. FISHER a, semble-t-il, laissé percer une pointe de déception au sujet des tentatives d'union en Angleterre, tentatives dont nous avons déjà parlé à maintes reprises : « Nous ne pouvons pas encore être un, car nous sommes trop en désaccord. Nous ne pouvons pas encore être un, car nous ne sommes pas préparés à cela. Si demain, l'Église devenait une, d'une unité d'organisation, il nous paraît certain que par son unité, elle trahirait encore plus tristement qu'aujourd'hui l'une ou l'autre vérité du Christ et son Évangile. » [2]

Une autre référence aux *Church Relations* a été faite par le Dr. Hugh MARTIN, vice président du Conseil britannique des

1. Cfr *CEN*, 1 février 1952.
2. Cfr *CT*, 18 avril.

Églises, lorsqu'en mars dernier, il s'est adressé au Congrès du Conseil des Églises libres, réuni à Cardiff :

« Nous nous réjouissons tous de l'amélioration remarquable des relations entre l'Église d'Angleterre et les Églises libres survenue au cours des cinquante dernières années. » Prêt à avancer encore davantage dans cette voie, l'orateur déclare cependant qu'il y a des limites. Faisant allusion à la proposition relative à l'adoption éventuelle du ministère épiscopal par les non conformistes, le Dr. Martin a dit qu'il ne serait pas possible « de consentir à un arrangement qui impliquerait nettement que nos pasteurs ne sont pas des pasteurs de l'Église du Christ et que nos sacrements ne sont pas de véritables sacrements ».

« L'archevêque de Cantorbéry lui-même, dans un geste très émouvant qui lui fait grand honneur, a dit qu'il recevrait avec reconnaissance de la part des pasteurs d'autres Églises, leur consécration conférée selon leurs propres coutumes. Mais ceci ne nous aide guère. Nous ne mettons pas un instant en doute la validité de son ordination en tant que ministre de l'Église du Christ, ni celle de la Sainte Cène anglicane. Nous admettons volontiers que l'épiscopat est une forme légitime de constitution ecclésiastique. Nous aussi nous croyons fermement à la nécessité d'une succession apostolique dans l'Église du Christ, mais à notre sens, elle dépend de la possession de la foi apostolique et non de la forme apostolique du gouvernement ecclésiastique, même si les savants devaient arriver à s'entendre sur cette définition. C'est l'Église qui doit être apostolique, et non une forme particulière de ministère dans l'Église. »

Rien de surprenant qu'après cet exposé de la position typiquement protestante, le Dr. Martin conclue en disant « tristement mais fermement, que nous ne pouvons aller de l'avant sur la base du rapport *Church Relations in England* » [1].

Dans *Verbum Caro*, nº 20, 1951, notons un article du pasteur Richard PAQUIER : *« Catholicisme » et « Protestantisme » en chrétienté anglaise* (p. 155-179). Il y analyse, et commente les trois rapports sollicités par l'archevêque de Cantorbéry. Nous devons nous borner à citer ici un passage de sa conclusion :

« ... Nous constatons que les deux rapports anglicans reconnaissent l'un et l'autre les faiblesses et les manquements de la tendance

1. Cfr *SŒPI*, 11/18 avril. et *CEN* 4 avril. p. 3.

théologique et ecclésiastique que chacun d'eux représente. En revanche, nous n'avons guère trouvé cet accent dans le rapport non-conformiste, c'est-à-dire protestant réformé, qui se livre à une apologie soutenue de la Réforme prise comme un tout. » L'A. désavoue cette attitude, bien que ce soit « un travers trop répandu dans les milieux réformés continentaux pour que nous osions nous permettre un mot de blâme à l'égard des réformés anglo-saxons ».

Schème d'Union en Inde du Nord. — Les délégués des cinq groupements religieux intéressés : l'Église (anglicane) de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et de Ceylan ; l'Église méthodiste d'Asie méridionale ; les Églises méthodistes britanniques en Inde ; les Églises baptistes de l'Inde du Nord et l'Église Unies de l'Inde du Nord et du Pakistan (composée de réformés et de congrégationalistes) — représentant au total 2 millions de membres, — ont accepté l'avant-projet d'union publié en novembre dernier [1]. Mais la conférence n'a pas conduit à un accord sur la question de l'unification des épiscopats anglicans et méthodistes [2].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, fondée à Lund en 1947, tiendra sa seconde assemblée générale à HANOVRE du 25 juillet au 3 août prochain. Celle-ci aura pour thème général : « La Parole vivante dans l'Église responsable ». En dehors des six sections principales (théologie, missions extérieures, mission intérieure, évangélisation et foyer domestique, rôle de la jeunesse, rôle de la femme), d'autres sujets seront étudiés par des commissions dont une est chargée de l'examen de la participation luthérienne aux travaux et activités œcuméniques. Un plan d'études a été établi à cet effet [3].

Dans les milieux œcuméniques réformés, on témoigne de l'inquiétude à propos des tentatives d'unification dans le luthéranisme mondial. Le prof. Roger MEHL exprime dans un article *Confessionnalisme et Oecuménisme* [4], la crainte que le mouvement

1. Cfr Chronique 1952, p. 79.
2. Cfr *SŒPI*, 2 mai. Une analyse du projet dans *IKZ*, janvier-mars, pp. 53-55.
3. Cfr trad. fr. de ce document dans *VUC*, n° 42 (avril), pp. 4-7.
4. Cfr *Foi et Vie*, janvier-février 1952, pp. 1-10.

œcuménique, originairement porté et fécondé par la fidélité confessionnelle, ne devienne bientôt la victime du confessionnalisme, c'est-à-dire d'une « crispation confessionnelle ».

L'A. vise le développement considérable pris par les deux grandes Fédérations qui se partagent le protestantisme actuel : la « Fédération luthérienne mondiale » et « l'Alliance réformée mondiale » : « Les fédérations commencent à jouer un rôle important précisément au moment où se manifeste partout au sein du protestantisme un raidissement confessionnel ». Elles en sont plutôt les signes et les témoins que les causes, mais « ce qui était effet devient cause ». L'intercommunion en devient de plus en plus difficile. Fatalité des lois sociologiques : au lieu d'avoir affaire avec des Églises, le Conseil œcuménique se trouve en présence d'organisations monolithiques, alors que « toutes les rencontres œcuméniques de ces dernières décades ont mis en évidence le fait que les grandes lignes de divergence de la pensée chrétienne n'épousent pas les frontières confessionnelles ». Il ne faudrait pas reconstituer des unités périmées. De quelle unité doctrinale pourra-t-on parler lorsque par exemple la fédération luthérienne aura réussi à intégrer les Églises fondamentalistes d'Amérique ? L'auteur y voit une tendance nuisible et contraire à l'intérêt de l'œcuménisme. Il ne faut pas de grandes masses stratégiques qui se forment dans l'opposition réciproque. « Luthériens et Réformés jouent en ce moment un jeu dangereux », conclut le Prof. Mehl. « Leurs fédérations confessionnelles risque à chaque instant d'élever à la hauteur d'un dogme ce qui n'est peut-être en dernière analyse, qu'un fait sociologique » (p. 10).

La question de la réunion de cinq groupements luthériens AMÉRICAINS — Église luthérienne 1) évangélique, 2) américaine, 3) évangélique unie, 4) Augustana, 5) libre — a été réexaminée et un rapport a été approuvé. Celui-ci déclare « qu'aucun obstacle sérieux ne s'oppose à la réunion » [1].

Le secrétaire général du Conseil Oecuménique, M. VISSER 'T HOOFT, à son retour d'une visite des différentes communautés du BRÉSIL, déclare que son voyage a permis de dissiper certains malentendus relatifs au Conseil œcuménique dans certaines Églises du pays [2]. Un article de Agnelo ROSSI sur *Les remous*

1. Cfr *SŒPI*, 25 avril.
2. Id.

autour du mouvement œcuménique au Brésil [1] expose comment le protestantisme brésilien est gravement divisé à ce propos. La réaction anti-œcuméniste aux É. U., concrétisée dans l'*American Council of Christian Churches* (ACCC) — fondé en 1941 — et inspirateur d'un groupement international, l'*International Council of Christian Churches* (ICCC — cfr. Chronique 1950, p. 442), a joué un grand rôle pour troubler les relations interconfessionnelles, qui depuis Erasmo BRAGA († 1933), pionnier de l'œcuménisme au Brésil, étaient en bonne voie de réalisation. Le dernier épisode de la réaction « fondamentaliste » a eu lieu au Congrès Évangélique panaméricain de Sao-Paulo, qui se tint des 16 au 24 juillet 1951. Les thèmes du Congrès étaient : Le progrès de l'évangélisation de l'Amérique latine ; l'établissement d'Églises indigènes et l'opposition à l'« apostasie » du Conseil œcuménique des Églises. — Seuls les membres des Églises non liées au Conseil œcuménique étaient admis au congrès.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

A *Buck Hill Falls*, les 17 et 18 mars, lors d'une rencontre de délégués de 29 Églises américaines, membres du Conseil œcuménique, M. VISSER 'T HOOFT à fait allusion aux réactions qui se manifestent actuellement contre le Conseil œcuménique :

« L'accusation a été formulée par exemple qu'avant 1948, le mouvement œcuménique jouissait d'une plus grande liberté, alors que depuis la constitution du Conseil, basé sur des corps ecclésiastiques, le mouvement aurait perdu de sa vitalité (...). Les attitudes anti-ecclésiastiques doivent être prises au sérieux. Néanmoins, nous ne nous excuserons pas d'avoir enraciner le Conseil dans les Églises. Il s'agit uniquement de démontrer qu'en donnant une base ecclésiastique au Conseil, nous n'en avons pas fait une institution » [2].

1. Cfr C. A. ROSSI, *O Movimento Ecumenico e suas Primeiras Repercussões no Brasil*, dans *Revista Ecclesiastica Brasileira*, déc. 1951, pp. 801-27. Aussi *DC*, 20 avril col. 471-75.

2. Cfr *R*, 12 avril, p. 2. — Nous lisons dans *IKZ* janvier-mars, p. 57, que le secrétaire du Conseil, dans une lettre récente aux Églises, s'est plaint du fait que les travaux du Conseil ne trouvent pas assez d'écho dans les Églises. Cette revue croit que l'emploi de l'anglais dans les discussions et les publications y est pour beaucoup. Elle estime aussi que *SŒPI* ne donne pas assez de nouvelles substantielles et attache trop d'importance

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique s'est réuni au palais de Lambeth du 4 au 8 février sous la présidence de l'évêque anglican de Chichester, le Dr. G. BELL. Un rapport sur la vie et le rôle de la femme dans l'Église, fondé sur une enquête menée dans les pays de toutes les parties du monde, y a été présenté. De longs échanges de vues ont été consacrés à la préparation de la Conférence mondiale de Foi et Constitution de Lund, ainsi qu'à celle du comité central du Conseil œcuménique à Lucknow (Inde, 31 déc — 9 janvier 1953).

FOI ET CONSTITUTION. — *The Ecumenical Review* d'avril 1952 est principalement consacré aux questions qui seront traitées à Lund [1]. L'*Éditorial* fait remarquer que cette conférence sera la première de Foi et Constitution dans le cadre élargi du Conseil œcuménique (1948). Il s'agira de préciser la signification théologique de sa nouvelle position, et de trouver la forme d'organisation la plus efficace pour que Foi et Constitution puisse poursuivre sa vocation propre au sein du Conseil, celle-ci consistant surtout dans le rappel que la coopération ne suffit pas, mais que le véritable objectif est l'Unité de l'Église.

Trois articles se rapportent aux trois rapports de la conférence. Le Rév. A. G. HEBERT étudie celui relatif à l'Église. Au sujet de la succession apostolique, l'A. s'y déclare insatisfait de l'exposé du point de vue anglican par M. Fr. GRAY [2]. L'évêque luthérien Wilhelm STÄHLIN traite de la question du Culte. Extrayons cette phrase de son article qui, venant d'un milieu protestant où on découvre à nouveau la valeur de la liturgie, présente un intérêt spécial :

« Si la pensée chrétienne peut être exposée comme n'importe quelle autre idée ou opinion, il n'y a évidemment pas grande utilité à donner une attention particulière aux formes liturgiques ; mais

aux *personalia* : « Nombreux sont les milieux où on s'intéresse moins à toutes les personnalités qui participèrent à une conférence qu'au contenu des informations et résolutions. Or, cela est souvent très insuffisant et n'a pas souvent pour la presse ecclésiastique une grande valeur, surtout pas pour ceux qui voudraient coopérer ».

1. Cfr à ce sujet ci-après p. 194-200.
2. Cfr Chronique 1952, p. 81.

si nous croyons que toute manifestation de la foi est avant tout quelque chose qui s'adresse à Dieu, et seulement en deuxième ordre une chose dite sur Lui, alors les formes d'expression de cette adoration de Dieu ont une signification qu'elle ne pourraient jamais avoir dans le premier cas (c'est-à-dire dans une conception de l'Évangile où l'idée du pardon des péchés et du salut de l'âme prédomine au détriment d'une conception de la Rédemption qui comprend l'univers entier et la totalité de l'histoire — cfr p. 247).

Le Pasteur Perry Epler GRESHAM (des Disciples du Christ) aborde les « perplexing problems » du rapport sur l'Intercommunion.

Le Rév. O. S. TOMKINS, secrétaire de la Commission Foi et Constitution, traite de *L'Église, les Églises et le Conseil* (le texte de Toronto) et fait l'exégèse des trois termes de ce titre. L'A. note en concluant :

« Le Conseil œcuménique est redevable de quelque chose envers Rome. C'est là une dette que quelques-uns d'entre nous reconnaissent avec satisfaction ; d'autres n'en ont pas conscience tandis que d'autres encore nient le fait. Mais Rome se dresse devant nous comme un perpétuel commentaire de notre travail, commentaire que nous ne pouvons ignorer. Pour les uns, elle n'est qu'un avertissement pour qu'on ne devienne ce qu'elle est ; pour d'autres, elle est une continuelle tentation de fuir devant nos tensions intolérables et d'adhérer à ce qui est en tous cas une forme d'unité. Des sentiments de tous genres, depuis une profonde répulsion, voire même la haine jusqu'au désir et à l'amour presque intolérables se rencontrent chez nous. Mais, à nos yeux, malgré les contradictions dans lesquelles nous la voyons, elle est un continuel rappel, pour le Conseil, que parler d'unité dans le Christ n'est pas parler d'un idéal abstrait, mais de quelque chose qui doit s'exprimer dans l'histoire en chair et en sang. Soit comme avertissement ou encouragement, soit comme un scandale ou un modèle (et pour plusieurs d'entre nous, comme quelque chose de l'un et de l'autre) Rome se trouve en face de tous nos faibles efforts comme une unité concrète et donc impossible à ignorer » (p. 267) [1].

Suivent deux études sur les facteurs non théologiques, culturels sociaux ou d'organisation ecclésiastique ayant une influence sur l'origine et le maintien des divisions entre chrétiens. Ils

1. Cfr sur cet article *VUC* nº 44, p. 3-10.

ont pour auteurs l'un le prof. Jacques ELLUL (réf.) et l'autre le Rév. G. A. GRAGG *(American United Church)* [1].

P. 282-295, sous le titre : *La nature de l'espérance chrétienne*, quelques membres de l'*Advisory Commission* répondent aux commentaires critiques que *ER* de janvier avait publiés au sujet du rapport paru sur le thème de l'Assemblée d'*Evanston* en 1954 [2]. Les efforts pour saisir le sens théologique de la période entre l'Ascension du Christ et la Parousie sont d'un grand intérêt, touchant aux questions les plus essentielles de la christologie et de l'ecclésiologie, comme le prouvent ces échanges de vues qui, du reste, n'en sont qu'à leurs débuts.

On peut espérer qu'ils recevront une nouvelle impulsion à la suite des résultats des discussions de la Conférence de Lund dont le thème principal est justement, comme on le sait, la nature de l'Église, sujet qu'on ne pourrait réellement approfondir sans considérer la nature du temps de l'Église, c'est-à-dire l'économie proprement néo-testamentaire sur laquelle existent tant de divergences de vue parmi les théologiens [3].

20 mai 1952.

1. Les deux articles, précédés de la lettre que le Prof. C. H. DODD de Cambridge envoya en 1949 à la Commission *Foi et Constitution* pour recommander l'étude du sujet, et suivis du Rapport de BOSSEY (Cfr. Chronique 1952, p. 80-81), sont réunis dans une brochure préfacée par le Rév. O. S. TOMKINS, sous le titre *Social and Cultural Factors in Church Divisions* (Faith and Order Commission Paper N° 10).

2. Cfr Chronique, p. 82.

3. Sur la participation des orthodoxes, cfr ci-dessus p. 179. Le Patriarcat de Moscou a répondu à l'invitation en exprimant le désir d'avoir de la littérature en vue d'étudier la question (cfr *Minutes* de Lambeth, p. 2). — Ajoutons encore que le pasteur Hans ASMUSSEN, membre de la Commission *Ways of Worship*, s'est retiré du Mouvement d'une façon assez spectaculaire. Cfr sa lettre du 29 avril, adressée aux dirigeants de *Faith and Order*, exprimant ses craintes au Sujet des opinions et influences du pasteur Niemöller (*HK*, juin 1952, p. 408-409).

Notes et documents.

Les préparatifs de la Conférence de Lund.

Pour suivre les derniers préparatifs et le déroulement de la troisième conférence mondiale de Foi et Constitution qui se tiendra à Lund (Suède) du 15 au 28 août prochain, la lecture des Minutes de la session de la Commission de Foi et Constitution qui siégea à Clarens (Suisse) en août 1951, fournit d'utiles renseignements [1].

Les rapports des commissions théologiques sur les trois thèmes principaux de la Conférence — la *Nature de l'Église ;* les *Formes du Culte* et l'*Intercommunion* [2] — ont fait l'objet, à Clarens, d'échanges de vues avant d'être définitivement adoptés pour être soumis à Lund. Relevons-en ce qui suit :

L'Église.

Le Dr. FLEW, président de la commission traitant ce thème, se demande lesquels, parmi les points de désaccord sur la nature de l'Église qu'énumère le rapport, demandent à être traités en premier lieu. Il souligne la question des limites de l'Église et de sa définition comme étant un des principaux éléments générateurs de division et de divergence. Il en va de même, selon lui, du problème de la nature de l'autorité dans l'Église et des rapports entre l'Écriture et la tradition. Les autres questions devraient se grouper autour de ces deux-ci. Plus particulièrement, deux sujets sont encore mentionnés : la nature de la continuité de l'Église et la nature des sacrements.

Le Prof. FLOROVSKY exprima le désir qu'on embrasse tout le contexte théologique dans lequel la doctrine de l'Église doit être

1. Cfr *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Meetings of the Commission and of the Executive Committee at Clarens, Switzerland,* August 13-17, 1951 (avec résumé des décisions en français et allemand).

2. Ces Rapports ont été analysés ici-même, cfr *Ir.* t. XXIV (1951), p. 498-507. Entre-temps ont paru les trois volumes d'études qui ont été à la base de ces Rapports : *The Nature of the Church,* édité par R. Newton FLEW, 1952, 348 p. ; *Ways of Worship,* édité par P. EDWALL, E. HAYMAN et W. D. MAXWELL, 1951, 363 p. ; et *Intercommunion,* édité par John MARSH, 1952, 408 p. (*S. C. M. Press.* London).

considérée plutôt que de s'arrêter à un seul aspect de la foi. Le Prof. STAEHELIN estime inopportun de traiter longuement des différences ou des facteurs non théologiques sur lesquels reposent les divisions. Il vaudrait mieux discuter les grands actes de l'œuvre du salut et tâcher de comprendre ce qui en est essentiel dans la nature de l'Église.

Les Formes du Culte.

Le Pasteur VOS, rapporteur, fait observer que c'est particulièrement la question de la relation entre la Parole et le Sacrement qui a été matière de discussion, au point qu'on a dû négliger l'étude des autres éléments du sujet.

Le Pasteur MAURY a assez vivement critiqué le rapport qu'il juge de tendance trop unilatérale. Il estime que le document a été rédigé par une commission qui a adopté sur toute la ligne une position « catholique ». Si l'on y fait mention de la tradition réformée c'est pour l'envisager sous un angle catholique. Le renouveau liturgique dans l'Église réformée, observe-t-il, est d'une toute autre nature que celui qu'on note dans la tradition catholique, qu'elle soit romaine, orthodoxe ou anglicane. Selon le pasteur Maury, le rapport envisage toujours l'expression « Liturgie » comme liturgie catholique. Il importe, dans le réalisme théologique de la tradition réformée, non pas tellement de se rattacher au passé, mais de rechercher une forme de culte qui établisse une communion de plus en plus grande avec le monde extérieur. Le rapport ne témoigne pas suffisamment du souci de découvrir des voies nouvelles. Cela est à regretter, non seulement du point de vue réformé mais aussi du point de vue œcuménique.

Le Dr. ASMUSSEN et le Prof. BERKELBACH ont également reproché au rapport de ne pas regarder vers l'avenir, de manquer de *forward look*. Le dernier regrette qu'on n'y trouve pas trace de la relation entre la foi et l'art, thème cher à feu le Prof. van der Leeuw, ancien président de la commission liturgique qui fut autant artiste que théologien. (Au début de la session, dans un bref *in memoriam*, le Prof. Berkelbach a rappelé combien le défunt président avait souhaité l'introduction de la danse dans la liturgie, sujet auquel il a d'ailleurs consacré un livre.)

Le Rév. H. BRANDRETH considère par contre que l'accent sur ce qui est spécifiquement « liturgie » et « culte collectif » ne se fait pas assez sentir. On les traite comme des variantes du ministère de la

Parole alors que l'on ne souligne pas suffisamment que la liturgie est quelque chose que la communauté fait et non pas quelque chose que nous disons. Il eut également désiré qu'on eut davantage tenu compte de certaines expériences du mouvement liturgique dans l'Église catholique romaine.

Le Dr. MENN note que parmi les Églises réformées, il se manifeste également des réactions *contre* les nouvelles tendances liturgisantes. Il voudrait qu'on l'acte, car ce fait révèle que le mouvement liturgique soulève de réels problèmes susceptibles de troubler les communautés locales.

L'archevêque luthérien suédois, Y. T. BRILIOTH, président du Comité *Foi et Constitution*, conclut en disant que pour la Conférence du Lund il y aurait lieu de rassembler encore des matériaux en vue de l'étude de ces questions.

Outre les problèmes de doctrine et de liturgie, un troisième sujet d'étude incombe à la Commission des Formes du Culte, exposé dans le mémorandum HAYMAN-SHAW sur les questions de la *piété* et de la *spiritualité* (« théologie ascétique »). Le « sous-comité pour la vie spirituelle » qui cherche surtout à répandre la compréhension mutuelle par le contact vécu avec les diverses formes de vie liturgique, a été autorisé à poursuivre son activité jusqu'à la Conférence de Lund.

Intercommunion.

Malgré la complexité de ce problème, un rapport acceptable pour tous (sauf quelques réserves sous forme de notes au bas de la page) a pu être établi. Mais le Dr. BAILLIE, président de la commission, a mis en lumière le sentiment de déception exprimé à la fin du rapport même. Des divergences d'opinion très prononcées se sont fait jour, qui ont apparu encore insurmontables. On espère que la Conférence de Lund ouvrira le chemin qui conduit à une solution « que le monde chrétien attend ». Pour les cultes en commun aux assemblées œcuméniques, la question est urgente et le Dr. Baillie a exprimé le souhait qu'elle soit sérieusement prise en considération.

Notons la critique du Prof. FLOROVSKY sur un passage du rapport, p. 29 : « Cette Église une, sainte catholique et apostolique doit avoir une unité visible dans le monde et c'est pourquoi la désunion est en soi un état de péché. » Le P. Florovsky remarque que cette sentence implique une ecclésiologie spéciale d'une Église invisible

qui doit obtenir une expression visible — ecclésiologie qu'il ne peut partager. Une chose est de dire : toutes les Églises dans le Conseil mondial des Églises participent « d'une certaine façon » à la réalité de l'Église du Christ, et autre chose est de dire qu'elles sont des parties ou des branches d'une Église invisible à laquelle il faut donner une expression visible.

Dans sa conclusion, le Dr. Baillie souligne le scandale « first class » de la situation qui rend la communion universelle impossible. Qu'on ne déduise pas du rapport, dit-il, que ses auteurs sont satisfaits : il ne leur appartenait qu'à constater un état de fait existant et de convaincre ensuite les Églises du caractère tragique (dreadfulness) de la situation.

En dehors de ces trois rapports, un autre a encore été rédigé au cours d'une conférence internationale à l'Institut œcuménique de Bossey (Cfr Chronique 1952, p. 80). Il traite des facteurs non théologiques de la désunion des chrétiens. A Bossey il a été reconnu qu'il est difficile d'établir une discrimination bien nette entre les facteurs théologiques et non théologiques qui affectent les divisions entre chrétiens. On y a en outre constaté que certaines tendances politiques et idéologiques du monde moderne portent les Églises à se rapprocher sans pour cela les conduire nécessairement à la véritable unité. Tout en admettant la grande importance des facteurs non théologiques, on a décidé à Clarens déjà, de ne pas les traiter dans une section distincte. Mais on souhaite qu'au cours des travaux des trois sections ci-dessus mentionnées, on ne le perde jamais de vue [1].

Chacune des trois sections d'étude préparera un rapport au cours de la première semaine de la Conférence. Elles seront toutes trois sur un pied d'égalité. Ces rapports seront ensuite discutés en séance plénière. Au cours des discussions de la dernière semaine, le thème de l'Église sera spécialement mis en évidence.

* * *

Après l'approbation de ces trois rapports, on aborda à Clarens

1. Lors de la session du Comité exécutif de la Commission de *Foi et Constitution* au palais de Lambeth du 30 janvier au 1er février de cette année, il fut décidé que dans le programme ce sujet porterait le titre général de *Facteurs sociaux et culturels de nos divisions*. Le thème sera présenté à la Conférence le lundi 18 août, par le doyen C. T. Craig et le Prof. Ellul.

l'examen d'un rapport du sous-comité I relatif à la structure de Foi et Constitution après Lund. Il y est rappelé que depuis Amsterdam 1948, Foi et Constitution forme une partie intégrante du Conseil œcuménique des Églises. Il s'agit maintenant de rechercher comment on pourra encore mieux l'intégrer dans le cadre du Conseil pour accomplir le plus efficacement sa fonction propre: Foi et Constitution n'est pas une association ayant uniquement la tâche de se livrer à la discussion académique de nos divergences ; elle est un mouvement dynamique qui tend à les surmonter.

La commission est d'accord pour admettre qu'il serait souhaitable que sa méthode de travail soit revisée, mais l'accord ne s'est point fait sur la nature et l'importance des réformes à introduire. Deux projets sont en présence. L'un est de caractère conservateur, l'autre de nature plutôt révolutionnaire ce qui explique l'animation avec laquelle les discussions se sont poursuivies [1].

Le Projet A prévoit que le nombre des membres soit ramené à quatre-vingt tout en reconnaissant à la commission la faculté de nommer un maximum de vingt « cooptés » pour les sessions de l'Assemblée générale ou du Comité Central [2]. Pour le surplus, il n'y aura pas de changement jusqu'à la conférence mondiale suivante après Lund.

Le Projet B veut réduire le nombre des membres de la Commission à 30 ou 40. Le travail se fera en étroite coopération avec le Comité Central, le Département d'études et tous les autres organismes du Conseil œcuménique des Églises. Pas de Conférences mondiales régulières, celles-ci ne devant être convoquées que selon les nécessités du moment. « Ce projet, dit le pasteur MAURY, a été conçu, non pour minimiser mais au contraire pour intensifier la place, la puissance et le dynamisme de Foi et Constitution. » Mais le Prof. HARTFORD, auteur du premier plan, estime qu'on abuse du mot « intégration » et rappelle l'histoire de Jonas et de la baleine qui mena à la séparation.

En présence de la perspective de voir les deux plans se confronter à Lund — ce qui n'était pas souhaitable — le Dr. VISSER 'T HOOFT suggéra une troisième solution (Il eut soin de faire remarquer qu'il formulait cette suggestion en tant que membre de la Commission et non en tant que secrétaire général du Conseil œcuménique, autrement dit, comme représentant de Jonas et non de la baleine...) Nous la résumons comme suit :

1. Cfr Chronique 1951, p. 497.
2. Jusqu'ici la Commission comptait 172 membres.

1) Tout comme dans le projet A, il propose une commission de Foi et Constitution composée de 80 membres, plus vingt autres qui seront cooptés. Ils se réuniront chaque fois que l'examen de rapports des commissions théologiques le demandera.

2) Annuellement se réunira un Comité de travail comprenant environ 25 membres. Ce comité dirigera les diverses activités de Foi et Constitution et sera responsable pour la coordination avec les autres organismes du Conseil œcuménique, tel par exemple le département d'études.

3) Les Conférences mondiales de Foi et Constitution se tiendront chaque fois qu'il y aura lieu de soumettre au jugement des Églises des sujets importants.

Cette nouvelle proposition a rencontré beaucoup de sympathie. Comme elle méritait d'être étudiée à tête reposée, le rapport sur les deux projets, la proposition de M. Visser 't Hooft et le compte rendu de la discussion furent renvoyés au Comité Exécutif pour que ce dernier s'en inspire dans sa préparation de la Conférence de Lund [1].

Mentionnons enfin l'article 10 d'un Rapport sur le programme de Lund :

« Si quelques représentants de l'Église romaine demandent le privilège d'assister à la Conférence comme observateurs, les membres de la direction sont autorisés à les accueillir. »

Le Prof. Ioannidis (orth.), ouvrant le débat sur ce sujet, estima que l'on devrait envoyer une invitation à l'Église catholique romaine, plutôt que d'en laisser l'initiative à quelques personnes de cette Église. A quoi le Dr. Hodgson répondit que le Secrétaire en savait plus long sur la récente histoire. L'histoire des relations avec l'Église de Rome, explique-t-il, ne date pas de hier : déjà en 1919 une députation fut envoyée à Rome et reçue par le Pape. Comme ils l'ont compris, c'est un des principes fondamentaux de l'Église de Rome que, se considérant comme la seule Église, elle ne pouvait prendre part officiellement à aucun mouvement qui impliquerait qu'elle était une parmi d'autres. A Edimbourg, (1937) on reconnut qu'il n'y avait pas lieu de s'adresser à l'Église de Rome

1. A Lambeth, en février, ensemble avec le Comité exécutif du Conseil œcuménique, on s'est mis d'accord sur un nouveau projet, qui sera présenté à Lund. En substance c'est la proposition de M. Visser 't Hooft qui est retenue. Cfr *Minutes of Meeting held at Lambeth Palace*, London, from January 30th to February 1st 1952, p. 7.

puisque sa position avait été expliquée, mais la demande venant du côté catholique concernant la présence d'observateurs fut acceptée. Il y eut des relations amicales, mais depuis cette première députation on s'est mis d'accord que la question ne serait pas réouverte de la part de Foi et Constitution ; on laisserait à l'Église romaine l'initiative à prendre. Le secrétaire, le Rév. O. Tomkins, ajouta que les seuls changements durant les dernières années ont été : le nombre croissant de théologiens catholiques prenant intérêt au Mouvement œcuménique, le *Monitum* à l'époque de l'Assemblée d'Amsterdam et l'encyclique (sic) sur le Mouvement œcuménique de février 1950. A la lumière de ces développements au sein de l'Église romaine, le président a eu une correspondance privée avec le Délégué apostolique en Scandinavie, et le secrétaire avec des personnalités intéressées. En conclusion il était devenu évident pour l'Exécutif que l'on n'avait aucune obligation de prendre d'autre initiative que celle déjà prise dans le passé et que la responsabilité en incombe encore à l'Église de Rome elle-même. M. MOREHOUSE (épisc. am.), tout en marquant son accord, insista sur l'importance de continuer l'envoi d'invitations officielles à l'Église catholique romaine, tandis que le pasteur MAURY (réf.) expliqua qu'on était prêt à inviter des observateurs de partout, mais qu'autre chose était d'inviter l'Église de Rome à envoyer des délégués pour participer à la Conférence [1].

D. T. S.

In Memoriam : Dom Jérôme Leussink.

Le 29 mars 1952, s'est éteint au collège grec de Rome, succombant à une crise cardiaque, le R. P. dom Jérôme Leussink, moine de Chevetogne, iconographe attitré de la Congrégation pour l'Église orientale, qui lui avait confié, depuis plus de dix ans, de nombreux travaux.

Le défunt était né à Zwolle (Hollande) en 1898. Il fit ses études au séminaire de l'archidiocèse d'Utrecht, et reçut la prêtrise en 1923. Successivement vicaire à Herveld, Doornenburg, Enschedé et Kampen, il put mettre enfin à exécution un projet nourri de longue date. Attiré depuis ses années de collège par la vie bénédictine, il avait

1. A Lambeth, le Secrétaire communiqua que les Minutes de Clarens out été envoyées à des personnalités catholiques romaines s'intéressant particulièrement aux travaux de Foi et Constitution.



CHAPELLE BYZANTINE DU PALAIS DE LA CONGRÉGATION ORIENTALE
■ ROME.

(Œuvre de D. J. Leussink).

suivi avec intérêt, étant jeune prêtre, les débuts de la fondation d'Amay et était devenu un lecteur assidu d'*Irénikon*. L'idéal unioniste du monastère dissipa toute hésitation, et en 1932 il demanda à y être reçu. Son archevêque lui imposa des délais, et ce ne fut qu'en 1936 qu'il termina son noviciat et émit ses vœux. Durant sa probation, s'étaient révélées ses connaissances artistiques étendues, ainsi que son remarquable talent pour le dessin et la peinture. Un professeur de l'Académie de Liège, M. Martin, voulut bien lui faire parcourir en privé, dans son propre atelier, les étapes de la formation artistique. Deux années suffirent, pour acquérir une initiation complète, à ce sujet remarquablement doué, durant lesquelles il s'appliqua surtout à la peinture du portrait. D. Jérôme excellait à donner une expression caractéristique à ses esquisses.

On décida alors d'orienter le jeune artiste vers les travaux d'iconographie byzantine. Son professeur ne pouvait l'initier dans ce nouveau domaine. Fin août 1939, la guerre venait d'éclater entre l'Allemagne et les pays alliés. Un iconographe russe de grand renom, le peintre Pimen Sofronof, qui avait fait un séjour à Amay, et avait été professeur à Prague et à Paris, venait de se fixer à Rome et devait exécuter pour la congrégation orientale un iconostase comprenant cinquante-huit panneaux. C'était là une occasion unique et providentielle.

Sans perdre de temps ni attendre des arrangements par écrit, le P. Leussink fut dirigé sur Rome par Munich et Florence, et put atteindre, en Octobre, la Ville éternelle. Il se présenta à S. E. le Cardinal Tisserant, secrétaire de la Congrégation orientale, auquel il exposa les désirs de ses supérieurs, et obtint l'autorisation de se fixer au Russicum, où il y avait alors peu d'élèves. Les exigences de M. Sofronof étaient exorbitantes, et son nouvel élève n'apportait avec lui que peu de ressources. Celui-ci accepta cependant les conditions et se mit au travail : après quelques mois, l'élève avait fait la conquête de son maître, et la question des émoluments fut traitée à l'amiable : ils étaient devenus des collaborateurs pour l'achèvement de l'iconostase. Cette collaboration devait se muer en une amitié qui soutint grandement M. Sofronof retenu à Rome par les événements politiques, dans de pénibles et rudes épreuves.

Le stage de D. Leussink était terminé en l'été 1940. La guerre s'étant étendue à l'Europe entière, il s'avéra qu'il ne pourrait plus rentrer en Belgique, ni recevoir de secours de son monastère. Il s'adressa alors au R^{me} P. Abbé de Sainte Scholastique à Subiaco, qui lui proposa de venir passer les vacances chez lui et de renouveler

sa garde-robe, à charge seulement d'exécuter des peintures dans le nouveau séminaire de la vénérable Abbaye. D. Leussink exécuta donc là sa première œuvre magistrale : une peinture murale représentant, plus grand que nature, saint Benoît entouré de scènes de l'Ancien Testament dont les personnages symbolisent les vertus du glorieux patriarche. La composition entière était une heureuse illustration de la séquence de la messe du 21 mars de l'office bénédictin. A saint Benoît faisait pendant une représentation de sainte Scholastique. Cette double œuvre fit aussitôt l'admiration des moines de Subiaco et des visiteurs. Elle fit aussi à l'artisan un renom d'artiste de valeur.

Rentré à Rome à la fin d'octobre, S. E. le Cardinal Tisserant, qui avait remarqué les qualités d'intelligence, de cœur et de goût artistique du P. Leussink, songea à l'attacher à la S. Congrégation orientale et à lui confier des travaux importants. Passant au-dessus des hésitations de quelques conseillers, qui croyaient que la formation de cet artiste était insuffisante, il lui fit faire un projet pour la décoration d'une chapelle slave dans les locaux du nouveau *Palazzo* de la Congrégation orientale, à la *Via della Conciliazione*. Il fallait établir le plan d'ensemble d'une chapelle, avec iconostase, stalles, arcades, peintures murales et décoration du plafond, ainsi que des vitraux, le tout dans un local exigu, étroit et élevé. Le P. Leussink mit sur pied un projet où, dans une composition grandiose, il représentait le cycle complet des scènes religieuses qu'on trouve dans les églises du Mont-Athos. Tout était logé sur les quatre murs du local prévu, dans d'harmonieuses proportions ; c'était là un véritable tour de force. Le projet était accompagné d'un devis détaillé de toutes les matières premières, couleurs et instruments dont il aurait besoin durant les années que prendrait l'exécution ; un croquis représentait même l'échafaudage roulant qui permettrait d'atteindre les parties élevées de la salle. Quand on lui demanda ce qu'il attendait personnellement pour ce travail, il répondit qu'il n'avait qu'un désir : rester à Rome, et exercer son art au service de l'Église d'Orient. Ce désir fut largement exaucé.

Il vécut désormais dans la communauté des PP. Bénédictins belges du collège grec de Saint-Athanase, où il eut sa chambre et son atelier.

La chapelle dont on trouvera la reproduction ci-contre, a mérité les éloges des meilleurs connaisseurs de l'art religieux byzantin à Rome. Il faudrait un article entier pour en décrire les détails et les particularités, étude critique qui ne peut trouver place ici. Mais

c'est le moment de décrire la méthode de travail de D. Leussink. L'art religieux était pour lui, selon la tradition de l'Orient, un ministère sacré, qu'on n'exerce qu'avec une pieuse vénération. Il faut être imbu de l'Écriture, des écrits des Pères et des apocryphes, consulter les anciens manuels de peinture appelés *podliniki*, étudier les modèles, questionner des maîtres, observer les techniques. A Rome, D. Jérôme se munit d'abord de permis d'accès aux bibliothèques, aux musées, aux collections. Il note, il dessine, il photographie. Il compulse les manuscrits les plus célèbres, étudie les miniatures, rend visite aux archéologues et aux artistes. Plus de la moitié de son temps se passe hors de son atelier, à réunir sa documentation, et le soir, quand la lumière fait défaut, il parcourt les grands ouvrages de l'histoire de l'art. Infatigable travailleur, c'est à peine s'il prendra un mois de vacances par an dans une abbaye d'Italie, et, après la guerre, à Chevetogne ou dans sa famille. Le voyage d'aller et retour est d'ailleurs combiné pour visiter en cours de route à Munich, à Paris et autres endroits, les musées anciens et modernes, les églises et les couvents orientaux.

Sofronof lui avait inculqué l'horreur du travail artistique bâclé : « monačeskaja rabota » comme il l'appelait. Mais chez D. Jérôme, l'étude préalable devait être poussée à fond, et chaque particularité devait avoir la sanction de la plus vénérable tradition artistique.

La décoration de la chapelle lui demanda trois années d'un travail ininterrompu. Durant les chaleurs torrides de Rome, il s'enfermait le matin dans le local encore frais, et échangeait son vêtement monastique contre un costume léger ; à ces heures, seul Sofronof avait accès auprès de lui, et l'aidait de ses conseils. Toutefois, il arrivait que le Cardinal Tisserant lui-même, enfreignant la sévère consigne, et sans craindre la poussière ou les platras, allait rejoindre et encourager l'artiste sur son échafaudage. Il eut été impossible de faire sur les murs de la peinture suivant la technique classique des iconographes, surtout durant ces années où les œufs étaient très rares. C'est pourquoi D. Jérôme dut employer pour son travail des couleurs à la caséine, avec un mélange de cire, ce qui rendait la couche de peinture brillante et très résistante.

Au cours des derniers mois de 1940 et des premiers mois de 1941, dom Jérôme rédigea aussi en néerlandais un petit ouvrage destiné à une collection de dix monographies sur l'Orient, publiée en Hollande. Ce petit volume de 80 pages, intitulé « Les Saintes Icones », explique la valeur religieuse de l'icone, et l'art sacré qui lui donna naissance ; il décrit les plus célèbres icnoes du Christ, de la Vierge

et des Saints, et la place des scènes religieuses dans un iconostase. Cet exposé concis et substantiel dévoile déjà chez l'auteur les qualités du remarquable conférencier et professeur d'art oriental qu'il serait plus tard [1].

Si les mystères du Christ et de la Vierge ornent le haut des murs de la chapelle, on voit à hauteur du lambris une rangée de saints représentatifs chacun d'un rite ou d'une église orientale. Le nom de chaque saint est inscrit dans la langue et les caractères liturgiques du pays, à côté du personnage : cette assemblée symbolise l'unité de l'Église dans la variété des rites ; elle compte un seul saint oriental anonyme, (qui n'a pas encore eu l'honneur d'être inscrit par Rome au calendrier), et deux saints occidentaux qui se tiennent modestement au dernier rang des deux côtés de la porte d'entrée : saint Benoît, patron de la vocation monastique de l'artiste, et saint Eugène, patron du Cardinal qui avait consacré la vocation artistique du P. Leussink en lui donnant le moyen de réaliser sa première œuvre d'art et de piété religieuse.

Le patient labeur de décoration de cette chapelle n'empêchait pas le P. Leussink de continuer à s'exercer dans la peinture de modèles, surtout de portraits, de confectionner des petites icones demandées par des fidèles et de rester en contact continu avec tout le monde d'artistes fixés à Rome, dont plusieurs habitaient les galetas autour de la *Piazza di Spagna*. Personne ne saura jamais les secours matériels et spirituels qu'il prodigua dans ces milieux.

Entre-temps, la Congrégation orientale, qui activait la publication des livres slaves et éthiopiens, chargea le P. Jérôme de dessiner de nombreuses planches dans le style slave, ainsi que trois remarquables enluminures pour un évangéliaire éthiopien, dans le style des manuscrits anciens d'Abyssinie. Ensuite, en 1946, le curé de la paroisse grecque de Frassinetto en Calabre, ayant sollicité un iconostase pour son église, la Congrégation demanda à l'artiste de dresser les plans, les devis et de se mettre à l'œuvre. Ce nouveau travail fut continuellement interrompu par d'autres plus urgents : nombreuses grandes icones et isolées, une composition représentant Adam et Ève au paradis terrestre, une autre représentant la Vierge entourée d'enfants pour un jardin d'enfants orientaux situé à la *Via Nomentana*, des expositions d'art oriental à organiser, des projets pour des iconostases en Suisse et en Angleterre, etc., et surtout des conférences et leçons sur l'art iconographique, qu'il donnait

1. Dom J. LEUSSINK O. S. B., *De Heilige Ikonen*. Heemstede, De Toorts, 1941, in-8, 82 p. (épuisé).

avec des projections en couleurs. Polyglotte distingué, il pouvait atteindre des auditoires nombreux qu'il captivait toujours par l'ampleur de ses connaissances. Chaque année, avant les vacances, il exposait ses dernières œuvres durant quelques jours à Rome, et un nombreux public venait admirer ces créations et écouter les explications de l'artiste lui-même.

L'iconostate de Frassinetto ne fut entièrement terminé qu'après quatre ans. Les commandes et les demandes affluaient alors de tous côtés : le bon Père exécutait seulement ce que lui prescrivait la Congrégation, sans jamais rédiger ou signer de contrat. L'archevêque d'Utrecht, Mgr de Jong, élevé au Cardinalat, lui demanda un portrait pour orner son titre cardinalice de Saint-Clément. Le P. Jérôme se rendit auprès du Cardinal en Hollande, prit quelques photographies, fit une esquisse et termina le tableau à Rome. La salle des sessions de la Commission biblique est ornée d'un Saint-Jérôme qui resta pour l'auteur une de ses œuvres de prédilection. Il peignit aussi, pour la paroisse St-Roch, un portrait de Maria Goretti exposé dans l'église avant la canonisation, et vénéré par les fidèles.

En octobre 1949, il fut nommé professeur du cours d'histoire de l'art à la Propagande. Une brillante carrière de savant et d'artiste s'annonçait. Mais déjà le mal qui devait l'emporter avait ébranlé sa constitution physique. Durant les dix dernières années de son séjour à Rome, le P. Leussink s'était dépensé sans compter et sans ménager ses forces. Les précautions qu'il avait prises à partir de 1950 ne purent enrayer le mal qui le minait. Cependant, il continuait à travailler. Au début de 1952, une crise du cœur plus violente l'immobilisa ; un mois plus tard, il se remit si bien qu'il s'en fut donner trois conférences sur les Icones à Alessandria dans le nord de l'Italie. Il se remit au travail plein d'espoir et d'entrain. Dans la nuit du 29 mars, alors que S. E. le Cardinal Tisserant visitait les œuvres pour l'Orient en Belgique, D. Jérôme fut enlevé par une crise si subite qu'il ne pût même pas appeler à son secours.

Rome conserve la plupart des œuvres du P. Leussink. Le monastère de Chevetogne garde comme souvenir de ce regretté confrère les premières ébauches du débutant, et les lettres toujours pittoresques, parfois caustiques qu'il écrivait à son Prieur pour le tenir au courant de ses activités.

D. T. B.

Bibliographie.

RÉCENTES ÉDITIONS DU PATRIARCAT DE MOSCOU

Archiprêtre G. Razoumovsky. — Le Mouvement œcuménique et l'Église orthodoxe russe. Moscou, Éd. du Patriarcat, 1948 ; in-8, 100 p.

V. S. Vertogradov. — Pour la résolution de la question au sujet de la hiérarchie de l'Église anglicane. 42 p.

A. Georgiewskii. — Le Calendrier de l'Église. 32 p.

Mgr Hermoguène. — La « Papauté » et l'Église orthodoxe. 48 p.

R. P. Kostelnik. — Le Vatican et l'Église Orthodoxe. 24 p.

— L'Église romaine et l'unité de l'Église du Christ. 44 p.

Dejanija Soveščanija Glav i Predstavitelej Avtokefaljnych Pravoslavnych cerkvej v svjazi s prazdnovaniem 500-letija avtokefalii Russkoj Cerkvi, 8-18 ijulja 1948 goda. T. 1 et 2, 1949 ; in-12, 448 et 464 p.

Actes de la Conférence des Chefs et des Représentants des Églises Orthodoxes Autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle des fêtes du 500e anniversaire de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Russe, 8-18 juillet 1948, en deux volumes. Vol. 1. 1950 ; in-12, 448 p.

Bogoslužebnyje Ukazanija na 1949, 1950, 1951 i 1952 god. In-12, 184, 176-152-148, 196-110-72, 206 p.

Služba na Roždestvo Christovo. 1947 ; in-8, 32 p.

Cerkovnaja Služba na svjatoe Bogojavlenie (Kreščenie Gospodne). 1948 ; in-12, 52 p.

Cerkovnaja Služba na Sretenie Gospodne. 1950 ; in-8, 24 p.

Cerkovnaja Služba na Uspenie Božiej Materi. 1950 ; in-8, 104 p.

L'Église Orthodoxe Russe dans la lutte pour la paix. 1950 ; in-12, 124 p.

Mitropolit Nikolai. — Slova i reči. tome II. 1950 ; in-8, 400 p.

Le Patriarcat de Moscou, par sa Section pour les relations avec les Églises étrangères présidée par le métropolite Nicolas de Kruticy et Kolomna, et grâce à l'amabilité de l'adjoint du président, l'archiprêtre G. Razumovskij, nous a envoyé au cours des derniers mois les publications dont on voit ci-dessus l'imposante liste. Notre premier devoir est d'exprimer notre sincère gratitude et appréciation pour ce généreux geste de la part de l'Église orthodoxe russe qui nous permet ainsi de nous faire une vague idée de la vie, de la pensée et des idées de cette communion chrétienne. — Les ouvrages à recenser se répartissent en deux grandes catégories : les éditions liturgiques et les autres. Disons d'emblée que la recension des livres de la première catégorie sera pour nous un réel plaisir, c'est pourquoi nous les réservons comme le bon vin pour notre second paragraphe. Les volumes de la seconde catégorie, au contraire, nous posent un problème très délicat. — Récemment un écrivain orthodoxe grec disait à

propos d'une publication catholique : « La réponse fut plutôt *politique* et *diplomatique*. Il existe aussi une réponse ecclésiastique. Elle aurait dû être purement et simplement ecclésiastique ». Nous essayerons de parler de manière ecclésiastique, mais franchement et ouvertement et en fils loyal de notre Mère la sainte Église romaine.

I. *Les Actes de la Conférence de Moscou.* — Le calendrier du patriarcat de Moscou pour l'année 1949 était agrémenté d'un grand nombre de photographies rapportant différents moments dans la vie de la conférence et de ses membres. Voici maintenant le texte russe des Actes complets et la version française de la première moitié. Sur les six rapports édités séparément en français en 1948, cinq se trouvent dans le premier volume de la version française des Actes. Nous n'avons pas encore reçu le second volume des Actes français dans lequel doit prendre place l'étude du T. R. P. Razumovskij.

D'abord un mot sur la présentation typographique. Elle est plutôt défectueuse dans les tirés à part, traduction quelconque (une perle à la p. 20 de la brochure du P. Razumovskij, où une publication en ukrainien apparaît sous le titre de *Inscription de l'office de saint Basile*. Il s'agit de la revue savante des PP. basiliens *Zapysky čyna sv. Vasylija*, aliter *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* !), profusion inouïe de coquilles. L'édition russe est honnête (mais gare aux noms et mots non-russes), et on peut dire autant du premier volume des Actes français. Ici la traduction est en général bonne (voir cependant p. 57 : « légat de la côte apostolique » pour « légat apostolique *a latere* » !), les coquilles sont rares, sauf, de nouveau, dans les noms propres. Ceux-ci ont parfois été translitérés du russe avec des résultats surprenants. Tout le monde connaît Doellinger (Dellinger), Coverdale (Koverdale) et le pape Honorius (Honoré), et il y en a bien d'autres. Encore deux remarques d'ordre technique : L'inclusion dans l'« activité éducatrice du Vatican » des efforts des très protestantes Sociétés bibliques britannique et écossaise (*Actes russes*, I, 99) a heureusement été supprimée du texte français (99) ; à la p. 11 des Actes français, la phrase qui commence à la ligne 5 est incompréhensible. Le texte russe (I, 12) permet de rétablir le sens. Il s'agit de l'évêque de Rjazanj, Jonas, élu à Moscou pour occuper le siège de métropolite de l'Église russe.

Que dire du contenu de ces volumes ? Après les discours préliminaires et un exposé du professeur Muraviev sur le jubilé de l'Église orthodoxe russe, quatre grandes questions ont été discutées ; *a)* le Vatican et l'Église orthodoxe ; *b)* la hiérarchie anglicane ; *c)* le calendrier ecclésiastique ; *d)* le Mouvement œcuménique et l'Orthodoxie. — Nous laissons de côté la troisième question du calendrier qui est d'intérêt intérieur pour l'Orthodoxie, et la quatrième sur le Mouvement œcuménique dont on a déjà suffisamment parlé.

« Le Vatican et l'Église orthodoxe. » Les différents documents sous cette rubrique sont d'une lecture très affligeante pour le catholique, et surtout, nous semble-t-il, à cause du manque absolu de tout effort de compréhension. Oserait-on demander aux orthodoxes en général et à ceux de l'Union soviétique en particulier d'examiner le catholicisme avec des yeux moins voilés par la passion ? Après avoir fait notre examen de conscience nous pouvons hardiment affirmer que le tableau du catholicisme,

de ses hommes et de ses institutions qui nous est offert dans ces pages, et qui semble avoir été accepté pour de l'argent comptant par l'Assemblée, ne correspond pas au vrai visage de notre religion. — Pour donner au lecteur une idée du Rapport de Mgr Hermogène, archevêque de Kazan et, en son temps, tenu en Russie pour grande autorité sur l'Église catholique, nous citons ici quelques passages caractéristiques qui en donnent le ton : « L'Église catholique d'aujourd'hui, par son aspect extérieur, dépasse de beaucoup les Églises Orthodoxes autocéphales. On compte en tout dans l'univers jusqu'à 335-350 millions de catholiques. Ils ont jusqu'à 500.000 membres du clergé, dont plus de 1.300 évêques, un nombre très élevé de religieux et de monastères, et jusqu'à 200 différents ordres religieux tels que les dominicains, les jésuites, les franciscains, etc. En 1920, un nouvel ordre a été fondé : « La Congrégation de Saint Paul ». Les statuts de cette congrégation, qui sont du même type que ceux des jésuites, se distinguent par leur souplesse extraordinaire. Les membres n'en peuvent être que des personnes ayant reçu l'instruction supérieure. Ils font les vœux monastiques pour une durée de trois ans seulement et non pour toute la vie. Ils ne quittent pas « le monde », mais restent attachés à leurs occupations » (*A. f.*, 95). Après force statistique sur l'œuvre missionnaire de l'Église catholique, l'orateur continue : « A Rome, l'endroit principal de l'activité missionnaire est le monastère « Grotta Ferrata » qui se trouve à une heure de chemin de fer, de Rome. La destinée de ce monastère est très intéressante. Fondé par Saint Nil, peu de temps avant la séparation des Églises, ce monastère a longtemps servi de rempart à l'Orthodoxie, en Occident latin. Deux abbés de ce monastère, les successeurs de Saint Nil, Luc et Paul, refusèrent catégoriquement de se faire latins et de se soumettre à l'évêque de Rome, comme contaminé par des doctrines hérétiques. Ce n'est que sous Barthélemy, le quatrième abbé, que les catholiques réussirent à vaincre l'opposition des moines ; avec leur abbé ces derniers se sont soumis à l'autorité de l'évêque de Rome, et depuis cette époque le monastère est devenu le centre principal de la propagande catholique parmi les orthodoxes. Dans ce monastère les offices sont dits en grec. Les églises sont construites dans le style orthodoxe. On y édite la revue « *Roma el Oriente* » (*sic*). C'est ici que se trouve le centre des éditions antiorthodoxes en langue russe » (*A. fr.*, 97-98) ».

Mgr Hermogène n'a pas dit tout à fait cela. La traduction française a mis « évêque de Rome » au lieu de « évêque catholique-romain », et bien que l'auteur ne semble pas l'avoir compris (comme d'ailleurs les orthodoxes ne parviennent jamais à le comprendre) il s'agissait de l'évêque latin local qui n'avait pas de juridiction sur les moines orientaux. On se rend compte de cette curieuse et très caractéristique déformation du sens des faits historiques, si l'on remplace dans le passage cité *Orthodoxie* et *orthodoxe* par *Tradition orientale* et *oriental*. Les orthodoxes modernes considèrent que la tradition orientale est de droit et non seulement de fait l'apanage de l'Orthodoxie séparée de Rome. L'Église catholique, au contraire, réclame pour elle-même comme un de ses biens essentiels cette même tradition, sinon de fait, en tout cas de droit. — « Les paroles du Sauveur que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais l'Église *(sic)*... ne peuvent en aucun cas se rapporter au Vatican avec son activité ni à l'Église catholique-romaine, car son activité est en contradiction flagrante avec la

doctrine des Saintes Écritnres et de la Sainte Tradition sur le gouvernement de l'Église et en général, sur l'œuvre de notre salut » (*A. f.*, 99). — « Le papisme cause un tort immense à l'œuvre de l'Église du Christ dans ce monde et, en général, à toute l'œuvre de notre salut. Avant tout, il causa le schisme à l'intérieur de l'Église Universelle du Christ. L'orgueil des papes de Rome arracha l'Église d'Occident de l'Église Universelle. Peu de temps après ce schisme (1054), l'Église d'Occident est troublée par des événements se suivant de près : le luthéranisme et l'anglicanisme. Nous ne parlons déjà pas de toute une série de sectes (les albigeois, les valdéens, les jansénistes), engendrées précisément par le papisme » (*A. f.*, 107-8). — L'A. rejette toute théorie d'un développement quelconque dans les dogmes de l'Église, (*A. f.*, 111-2), et après de longues pages où il développe le thème du « papisme » ennemi implacable de l'Orthodoxie et surtout des peuples slaves (*A. f.*, 117 et s.) il termine par des paroles de saint Jérôme « Slave de naissance » ; « J'ai quitté cette ville maudite et je suis revenu à Jérusalem. J'ai quitté ces lieux maudits (Rome-Vatican) et je leur préfère la grotte de l'Enfant-Jésus » (*A. f.*, 139).

On le voit, le Rapport de Mgr Hermogène est vicié substantiellement : 1) par une information toujours inadéquate et souvent tout simplement fausse ; 2) par un manque total de perspective ; 3) par une passion partisane qui lui enlève toute possibilité d'objectivité. Nous ne pouvons pas le considérer comme une production de la science orthodoxe.

Après ce premier rapport ce fut le tour du protopresbytre Gabriel Kostelnik, autrefois prêtre ruthène uni et un des initiateurs du mouvement de retour à l'Orthodoxie. On se souvient de sa mort à Lvov où il tomba assassiné le 20 septembre 1948. Il a lu deux rapports qui, bien qu'ils soient mieux présentés que le précédent, respirent une égale détestation de Rome et de toutes ses œuvres. Comme conclusion le P. Kostelnik recommande à la polémique orthodoxe de ne jamais perdre de vue qne « dans l'Église catholique-romaine, c'est la papauté qui importe avant tout et que le reste ne fait office que d'un accessoire de cette dernière » (*A. f.*, 197).

L'exposé qui suit, dû an métropolite de Plovdiv, Cyrille, rend compte très objectivement de la situation du catholicisme en Bulgarie. La sérénité de ce rapport tranche sur la passion qui seule a inspiré ceux qui le précèdent. Certes, l'auteur n'est pas ami du catholicisme et n'a aucune sympathie envers la propagande catholique dans son pays, mais ce qu'il dit semble être exact et il ne croit pas devoir vilipender tout ce qui est catholique.

Le dernier document de la série sur le catholicisme romain est le rapport du professeur Théodore Popesco, *L'attitude du Vatican à l'égard de l'Orthodoxie durant les 30 dernières années*. Cette longue étude se distingue par l'information de l'auteur. Il semble tout connaître dans ce domaine et son exposé peut être considéré comme typique de l'attitude orthodoxe normale vis-à-vis de notre Église. Quelles qu'aient été les méthodes employées pour étendre la foi catholique : croisades, missions, activités diplomatiques, et plus important, quels qu'aient été les motifs qui inspiraient ces méthodes, l'Orthodoxie n'y a jamais pu voir autre chose que la volonté de domination de l'impérialisme romain. Il nous est sans doute douloureux de le constater, mais l'« amour paternel » du Saint-Père pour

les Orientaux ne trouve aucun mouvement de réponse chez ces derniers, parce que, soit dans le passé soit de nos jours, ils n'ont pas vu chez eux de la part des catholiques ni amour, ni respect, ni compréhension, ni délicatesse, ni tact. Citons un passage caractéristique : « L'Amour paternel » que l'on nous témoigne ces derniers temps, nous est dû, non pas comme une faveur, mais bien comme une satisfaction pour les offenses de jadis, comme une réparation des erreurs et des calomnies. Le Vatican, qui a tant fait à certains égards pour attirer les orthodoxes, a ici encore beaucoup à faire. La « méthode psychologique » ne mènera pas plus avant l'œuvre de l'union, si l'on ne saisit pas cela. L'union pourrait être l'œuvre du siècle où la papauté et l'Église Romaine reconnaîtraient d'abord leurs torts à l'égard de la chrétienté en général, et de l'Église Orthodoxe en particulier, et accepterait de rétablir la vraie notion de l'Église, ainsi que la situation de rapports ecclésiastiques antérieurs au schisme. C'est ce qui sera le plus difficile d'obtenir de la papauté. Les décisions du Concile du Vatican rendent presque impossible le retour de la papauté au sentiment et à la règle qui régissaient les rapports des Églises à l'époque de leur unité œcuménique. Puisqu'elle ne veut ou ne peut pas le faire, la papauté persiste d'autant plus à se servir de tous les autres moyens et mesures pour ramener les orthodoxes « au bercail », en adaptant ses mesures aux circonstances qui, ces trente dernières années, ont été si ondoyantes et, en partie, inattendues » (*A. f.*, 238-9). — « L'Église Orthodoxe, dit encore notre auteur (*A. f.*, 273), sait bien que toute l'action unioniste du Vatican tend au prosélytisme catholique-romain (encore une fois lisez : *latin*), qu'il entreprend depuis des siècles, par tous les moyens. C'est de la propagande confessionnelle, arborant formes et prétextes divers, plus ou moins attirants pour les orthodoxes, intéressée non par le bonheur de ceux-ci, mais par la gloire et le pouvoir illimité du pontife de Rome. » Non, s'il y a de la propagande confessionnelle, il y a autre chose et bien plus grandiose que cela, il y a la soif tout altruiste et toute surnaturelle d'accomplir selon la mesure de nos faibles forces, le vœu de Notre-Seigneur, « Qu'ils soient un ». Que sur le plan des réalisations pratiques, il y ait eu et qu'il s'y produise encore bien des maladresses, personne ne cherchera à le nier, mais, hélas... pour arriver à l'unité il faut de la bonne volonté de part et d'autre et encore bien d'autres choses. Or, on nous pardonnera cette question indiscrète : A Moscou en 1948 y eut-il même de la bonne volonté ?

Nous passons aux rapports faits sur l'anglicanisme. Le métropolite de Slivno en Bulgarie, Mgr Nicodème, a parlé de la *Validité des ordinations anglicanes ;* la science théologique roumaine (très solide encore une fois) a trouvé expression dans l'exposé de l'archiprêtre Vintilesco, *La Hiérarchie anglicane et sa validité.* Suivait le professeur V. S. Vertogradov qui a également traité de *La Hiérarchie anglicane.* — Tous les rapporteurs sont d'accord pour trouver que la position doctrinale de l'anglicanisme n'est en aucun sens satisfaisante, que l'anglicanisme ne comprend pas ce que c'est que l'Orthodoxie, que la reconnaissance définitive de la validité ou non des ordination anglicanes ne se donnera jamais en vertu de considérations canoniques sur les formes extérieures. La grâce du sacerdoce comme toute grâce sacramentelle est liée inséparablement à la profession sans équivoque de la foi orthodoxe. Cependant on ne cesse de souligner

l'attitude sympathique et accueillante qu'il faut avoir à l'égard des « anglicans, qui, pendant plusieurs siècles, ont erré dans les ténèbres du catholicisme et du protestantisme, (et) aspirent maintenant à la lumière... Ils émettent maintenant ouvertement le désir de retourner dans le sein de l'Église Orthodoxe » (*A, f.*, 341-2). Cette dernière phrase surprendra sans doute beaucoup d'Anglicans, ainsi que l'inclusion de la suprématie royale parmi les articles de foi de l'Église d'Angleterre (*A. f.*, 343). Néanmoins, réjouissons-nous de l'attitude de bienveillance montrée par tous les orthodoxes et demandons-nous pourquoi il est recommandable de faire l'unionisme « avec la Croix pas avec l'épée » lorsqu'il s'agit de l'Église anglicane (*A. r.*, II, 284) et pas lorsque l'Église catholique est en cause.

Il eût fallu parler longuement des discussions, parfois très vives, qui ont eu lieu au sein des différentes sous-commissions, mais cela nous amènerait trop loin. Disons seulement que ce sont surtout les Roumains, désireux d'atteindre par une démarche scientifique la vérité objective, qui se sont heurtés au traditionalisme assez peu éclairé des Russes. Quant aux représentants des Patriarcats orientaux, ils semblent n'avoir joué qu'un rôle passif.

II. *Publications liturgiques.* — Disons rapidement un mot des publications liturgiques, et en tout premier lieu des *Indications liturgiques.* Tous ceux qui ont à s'occuper de près ou de loin de la pratique liturgique de l'Église russe trouveront ici une mine de renseignements extrêmement précieux, et puisque ces renseignements varient d'année en année, la série complète couvre à peu près toute l'année liturgique. — Signalons aux spécialistes en la matière la magistrale discussion sur les péricopes évangéliques (1950, III, 93-95 ; 1951, I, 11-14) ; la question du *Christos voskrese* au début des offices pendant le temps pascal (1950, II, 64-5 ; 1951, II, 63-4, et remarquer qu'ici tout un membre de phrase a été omis ; p. 63, l. 5 d'en bas, il faut lire : « Christos voskrese... » trizdy ; nekotorye o'ibo'no pojut « Christos voskrese » (edinozdy) i tem rospevom...). L'*Ustav* de Jordanville n'est pas d'accord avec un point de ces prescriptions. Encore : sur la question du congé aux dimanches d'après-fête, cf. 1951, I, 20 et 24. D'autre part ce n'est qu'en 1952, p. 29 qu'on a décrit bien exactement la manière de lire les cathismes (encore qu'on fait ajouter à la fin un triple *Gospodi pomiluj* qui nous étonne). Ces petits livres contiennent bien d'autres précisions dont nous n'avons donné que quelques exemples.

Viennent ensuite les *textes* liturgiques. Les trois premiers fascicules n'ont rien de remarquable si ce n'est que la présentation typographique s'améliore d'année en année. Ces minces cahiers contiennent toute l'acolouthie imprimée en caractères russes (nouvelle orthographe) avec en bas de la page l'explication des expressions difficiles.

L'office de la Dormition se distingue des éditions précédentes, d'abord par l'abondance et la valeur des notes explicatives qui ne se bornent plus à rendre en russe les obscurités du texte slavon, ensuite par au moins des extraits des lectures de Matines, par le rite de la mise au tombeau de la Très Sainte Mère de Dieu, et surtout par 64 pages de musique pour la fête. Or, cette musique est exclusivement de l'authentique ancien chant ecclésiastique harmonisé très discrètement et avec beaucoup de succès.

Remercions le Patriarcat de cette magnifique initiative et espérons qu'il trouvera le moyen d'éditer encore beaucoup de musique de ce genre. En tout cas l'Église de Moscou fait tout son possible pour montrer la voie dans le désarroi qui s'observe assez généralement sur le plan de la pratique liturgique dans toutes les Églises orthodoxes autocéphales.

III. *Pour la Paix.* — Nous terminons par quelques mots sur les deux derniers ouvrages de la liste. On sait que les représentants de l'Église orthodoxe dans l'Union soviétique et ses pays satellites sont obligés de se jeter corps et âme dans la « lutte pour la paix » (soviétique) sur le ton que voici : « Que la Rome actuelle s'humilie en se repentant devant la Rome de Pierre et de Paul, princes des Apôtres, devant la Rome des catacombes qui exhalait les parfums de la foi, de l'amour et de la paix, qu'elle fasse un effort sur elle-même pour commencer une nouvelle vie » (p. 10), ou encore : « Aujourd'hui, le Chef de l'Église catholique-romaine, aveuglé par une haine ancienne des orthodoxes, des Slaves et, parmi eux, surtout des Russes soviétiques, ce vieil ennemi de l'U. R. S. S. est ouvertement entré dans le camp sinistre des nouveaux incendiaires. Le monde entier sait qu'il est devenu l'agent de l'impérialisme américain » (p. 29). — Cette dernière diatribe est sortie de la bouche du « nouveau Chrysostome » Mgr Nicolas de Kruticy, et c'en est de même tout au long des *Discours*. Quant aux Sermons qui occupent la grosse partie du livre, ils sont un bon exemple d'une prédication simple et directe, de tendance moralisante. On ne trouve nulle part des développements dogmatiques, mais beaucoup sur la paix de l'âme, la tranquillité, la consolation intérieure, la joie spirituelle, la patiente acceptation des injures, toutes choses que les Russes religieux recherchent avec tant d'ardeur et que, semble-t-il, si peu d'entre eux parviennent à trouver.

En conclusion, nous retirons de toutes ces lectures la leçon suivante, que même si l'on fait abstraction des divergences très profondes dans le domaine pratique (campagne pour la paix), il reste, même sur le plan proprement ecclésiastique, bien des incompréhensions. Nous demanderions aux orthodoxes de vouloir bien admettre, ne fut-ce que comme hypothèse de travail, que tous les hiérarques catholiques ne sont pas des monstres inhumains, mais que, au contraire, ce sont des chrétiens sincères qui s'efforcent de vivre d'après les préceptes de l'Évangile. Du coup leurs paroles et leurs actions apparaîtront sous une lumière nouvelle. D'autre part, nous autres catholiques, sachons combien facilement nous pouvons être une occasion de scandale à nos frères séparés. Certes, la « méthode psychologique » à elle seule n'aboutira jamais à l'unité chrétienne, mais on peut se demander à la lumière de ces témoignages, si nous irons bien loin avant de la mettre sérieusement en pratique à tous les échelons.

D. G. BAINBRIDGE.

DOCTRINE

F.-M. Abel O. P. — Les livres des Maccabées. (Coll. *Études bibliques*). Paris, Gabalda, 1949 ; in-8, LXIV-492 p.

Le Commentaire des deux Livres des Maccabées a été confié au R. P. Abel, l'un des meilleurs connaisseurs de la période qu'ils recouvrent. Dans une Introduction relativement courte, quand on la compare à celles d'autres ouvrages de la même collection, l'A. examine les questions traditionnelles que pose ce genre d'écrits. Il démontre, d'abord, que le titre actuel est une création chrétienne, le titre hébreu ayant été, probablement, l'énigmatique *Livre de la maison Sabanaiel.* Non canoniques pour les Juifs ni pour les Protestants, ils s'imposèrent finalement, malgré S. Jérôme, dans la liste officielle de l'Église catholique, grâce à l'usage liturgique et à leur valeur d'édification. Le livre I, rédigé en hébreu mais n'existant plus qu'en grec, a influencé les *Antiquités* de Josèphe et a inspiré d'autres ouvrages non canoniques, notamment les Livres 3 et 4 qui portent le même nom. Si, dans le passé, les Juifs ont fait le silence sur ce livre, ils en remettent actuellement la lecture en honneur. De grande valeur historique, il fournit une contribution précise à la connaissance des années 175-135. Il a été écrit par un témoin oculaire qui, au besoin, a recouru à des pièces justificatives. Il semble devoir être daté des environs de l'an 100 avant J.-C. Très bien composé, favorable aux Asmonéens, restaurateurs de l'indépendance nationale, il combat, sur le plan politique, l'hellénisme qui risquait de dissoudre les traditions juives. Le Livre II, qui est présenté comme l'abrégé d'un ouvrage en cinq livres, ne s'intéresse qu'à Judas Maccabée (175-160). Écrit directement en grec, pour inviter les Juifs d'Alexandrie à célébrer la dédicace du Temple purifié (à ce propos, p. XLVI, corriger 15 en 25 Casleu), il a un but plus religieux que le premier et il rentre dans « l'historiographie pathétique ». Le récit est ordonné autour de deux fêtes du Temple. Il mérite créance, bien qu'il donne parfois des entorses à la vérité, par patriotisme. On peut le dater de 124. Dans un dernier chapitre, l'A. met en valeur la traduction latine prélucianique.

Dans le Commentaire, on décèle une érudition peu commune, qui éclaire toute l'histoire où se situent ces récits, et ne laisse sans essai de solution aucune difficulté historique ou littéraire : on retrouve la maîtrise de l'auteur de la Grammaire du grec biblique. Huit *excursus* sont consacrés à des points d'histoire ou d'exégèse. Ouvrage solide, dont les solutions, appuyées sur une documentation sérieuse et abondante, sont prises, avec toutes les nuances désirables, par un auteur sûr de son fait. Il ne semble pas que ce livre puisse vieillir. D. B. M.

Édouard Massaux. — Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la Littérature chrétienne avant saint Irénée. (Dissertationes ad Gradum Magistri, ser. II, t. 42). Louvain, Publications universitaires, 1950 ; in-8, 730 p.

Sous ce titre trop modeste, cette thèse de maîtrise préparée sous la direction de M. Cerfaux, analyse non seulement l'influence de saint

Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée, mais, par comparaison, étend son investigation à l'influence de tous les écrits du N. T. (sauf la *3a Joannis*). Avec la tradition qui donne le premier évangile comme le prototype du kérygme primitif, M. M. conclut au rôle prépondérant et quasi exclusif joué par Mt. sur les premiers écrits chrétiens qu'il passe soigneusement en revue l'un après l'autre. Se basant sur les « caractéristiques analogues à celles des écrits de l'époque de Justin », que présentent les citations du N. T. dans la Didachè, il situe cette dernière à une époque relativement tardive, quoiqu'« elle reste dans la ligne du christianisme commun » et qu'elle soit « comme un résumé catéchétique du premier évangile » (p. 646). — La recherche de M. M. n'a été exhaustive que pour *Mt.* et une étude aussi fouillée des autres pièces maîtresses du N. T. modifierait probablement quelque peu les perspectives dans lesquelles s'est placé l'A., on ne trouvera pas non plus dans ces pages de confrontation entre le kérygme évangélique et la foi de l'Église tel qu'elle ressort de ces premiers écrits chrétiens, le travail de M. M. se cantonnant strictement dans l'analyse littéraire. Quoiqu'il en soit cet ouvrage est représentatif d'une méthode dont le sérieux fait la valeur. — Un index onomastique et surtout une table de citation du N. T. qui compte 60 pages et constitue à elle seule un précieux instrument de travail, complètent cette thèse. D. E. L

J. Obersteiner. — Die Christusbotschaft des Alten Testamentes. Vienne, Herder, 1947 ; in-8, 254 p.

L'A. introduit le lecteur non spécialisé dans les textes messianiques de l'A. T. qu'il limite à ceux qui se réfèrent à la personne et à l'œuvre même du Messie. L'exégèse, appuyée par les meilleurs auteurs, se meut surtout dans la sphère historique, qu'agrémentent des passages lyriques. Un chapitre final de synthèse aurait facilité au lecteur la vision d'ensemble de l'économie du salut dont l'A. nous a découvert les plus beaux tableaux. Ce livre a sa place dans le renouveau biblique actuel. D. N. E

O. Procksch. — Theologie des Alten Testaments. Gütersloh, Bertelsmann, 1950 ; in-8, VIII-788 p.

P. Feine. — Theologie des Neuen Testaments. 8e éd., 1. Lieferung, Berlin, Evangelischer Verlag, 1950 ; in-4, XII-144 p.

L'ouvrage posthume de O. Procksch, présenté par G. v. Rad, se situe dans la ligne de la critique historique. L'histoire est le lieu de la Révélation. Chaque personnage ou événement entré dans l'orbite de la Révélation, aura son importance pour la structure de notre foi. Faudrait-il supprimer la réalité historique d'Abraham ou de Moïse, notre foi dans le Christ en serait modifiée. La partie analytique de l'ouvrage veut nous donner une image des temps et des personnes qui ont reçu le message divin, et servir ainsi de fondement à une vue synthétique de l'évolution lente des grands thèmes de l'A. T. que l'A. groupe autour de la relation de Dieu au monde, au peuple et à l'homme. L'originalité de l'ouvrage apparaît surtout dans l'élaboration des thèmes d'introduction dont la préoccupation trop historique en a peut-être endigué la résonnance dans le corps même de l'ouvrage.

La théologie du N. T. de P. Feine, tenue à jour par K. Aland reste malgré son demi-siècle d'existence le manuel-type élaboré par le protestantisme orthodoxe allemand pour répondre aux exigences posées par la critique historique. Ce premier fascicule donne l'enseignement de Jésus d'après les Évangiles et la position théologique de la communauté primitive. La parution de travaux qui, comme ces deux ouvrages, soulignent avec véhémence la réalité du fait historique comme base de la Révélation chrétienne, acquiert un intérêt particulier au milieu de la crise actuelle que passe le protestantisme allemand à propos de la théologie bultmannienne.

D. N. E.

G. Ricciotti. — Paolo Apostolo. Biographia con Introduzione critica e Illustrazioni. Roma, Coletti, 1946 ; in-4, 606 p.

Le P. Ricciotti, Abbé des chanoines réguliers du Latran, est l'auteur d'une Histoire d'Israël et d'une Vie de Jésus, deux ouvrages couronnés par l'Académie italienne et remarquables tous deux par la connaissance approfondie du texte, des découvertes les plus récentes de l'archéologie, et la précision de la topographie des lieux qu'il a visités. Le présent volume fait revivre l'activité apostolique de saint Paul. Les discussions continuelles concernant la chronologie ou l'exposition des événements historiques contemporains ne nuisent en rien à l'allure vivante du récit. De nombreuses vues photographiques de paysages et de monuments contribuent à faciliter la lecture de ces pages attrayantes. D. T. B.

J. Holzner. — Rings um Paulus. Munich, Schnell u. Steiner, 1947 ; in-12, 282 p.

Le Dr. Holzner a écrit en 1937 le magistral ouvrage « Paulus » et en 1941 un ouvrage plus populaire « Der Volkerapostel Paulus ». Dans le présent volume il réunit des articles et des conférences se rapportant aussi à saint Paul, où il étudie divers aspects de la vie et de la doctrine de l'apôtre : La voie du salut, le retour au Christ, la sotériologie, sa personnalité morale, etc. D. T. B.

J. Eberle et Fr. König. — Die Bibel im Licht der Weltliteratur und der Weltgeschichte. Das Alte Testament. Vienne, Herder, 1949 ; in-8 ; XX-324 p., 9,20 DM.

Cet ouvrage et celui qui lui fera suite sur le Nouveau Testament ont été médités et mûris dans les prisons nazis. Eberle dirigeait entre les deux guerres l'hebdomadaire *Schönere Zukunft* de Vienne, organe qui orientait la pensée catholique allemande et traitait tous les grands problèmes à la lumière du christianisme. Théologien laïque, il n'a cependant approfondi la Bible que dans la prison, lorsqu'il était livré à la lecture du texte sacré et à ses longues réflexions. La vocation et la destinée du peuple juif, l'appel des païens, la conduite de Dieu dans les événements, tout l'a captivé et il y a trouvé des leçons pour notre époque. Sa mort en 1947 a arrêté la publication de ses notes ; un de ses amis, professeur à Salzbourg, en a assuré l'édition. D. T. B.

G. Fohrer. — Glaube und Welt im Alten Testament. Francfort s. M., Knecht, 1948 ; in-8, 250 p., 7,50 DM.

Cet ouvrage est destiné à faire admirer les beautés de la Bible et à montrer l'aliment qu'elle peut fournir à notre piété. Les grands thèmes bibliques : solidarité, péché, souffrance, jugement, justice, culte, etc. y sont traités en relation avec les grands problèmes moraux de notre époque. D. T. B.

J. Pirot. — Paraboles et Allégories évangéliques. La pensée de Jésus et le commentaire patristique. Paris, Lethielleux, 1949 ; in-8, VIII-508 p., 750 fr. fr.

Un exposé abstrait d'une doctrine nouvelle ne frappe pas autant l'intelligence qu'un langage imagé et des allégories. Jésus dans sa prédication a voulu provoquer chez les foules qui l'écoutaient « une rencontre vivante avec le Dieu vivant ». Les Pères de l'Église l'ont compris et ont dégagé l'enseignement de ses paraboles. Fidèle à cette tradition patristique l'A. étudie d'abord les paraboles en général, puis en les groupant géographiquement : celles de Galilée, celles de l'itinéraire à Jérusalem, celles de Jérusalem. D. T. B.

Jean Colson. — L'Évêque dans les Communautés primitives. Tradition paulinienne et Tradition johannique de l'Épiscopat, des Origines à saint Irénée. (Coll. *Unam Sanctam*, 21). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-8, 134 p.

D'après la tradition paulinienne, l'Église se présenterait comme un ensemble de communautés acéphales régies par des missionnaires itinérants qui seuls possèdent la plénitude des « pouvoirs apostoliques ». Ce type d'organisation aurait progressivement fait place au système monarchique local que l'on trouve très tôt à Jérusalem, puis dans les Églises d'Apoc. 1 et 2 : tradition johannique représentée par Ignace et Irénée. Cette thèse intéressante et plausible est déparée par de nombreuses inexactitudes et imprécisions : cf. p. ex., p. 43 : A. H. III, 14, 2 dit : « convocatis episcopis *et presbyteris* » ; p. 56-57 l'A. affirme sans la démontrer suffisamment l'existence de deux espèces d'apôtres ; p. 113, la traduction de M. C. va à l'encontre du sens obvie du grec. D. E. L.

J. N. D. Kelly. — Early Christian Creeds. Londres, Longmans, 1950 ; in-8, XII-446 p., 26 /net.

Depuis l'étude de synthèse bibliographique du P. de Ghellinck sur le symbole des Apôtres, le présent ouvrage marque un véritable sommet dans la littérature d'après-guerre sur ce sujet. Outre le symbole cité, il embrasse tous les anciens *credo* jusqu'à la fixation définitive de leur texte reçu. L'A., soutenu par la connaissance des multiples enquêtes de détail, dont les sobres références permettent de mesurer l'étendue, est pénétré d'un sens traditionnel très sûr. C'est ce qui lui permet d'apprécier avec discernement les apports scientifiques et les vraisemblances historiques, principalement dans les points délicats des antécédents du symbole

romain et de l'amalgame progressif des formules catéchétiques avec les questions baptismales. Il s'en dégage des formulaires indicatifs qui évoluent eux-mêmes selon les besoins apologétiques, dont certains obtiennent la sanction conciliaire. Pour interpréter le sens des articles, on partira avec profit des bonnes exégèses proposées dans des chapitres indépendants consacrés aux formulaires principaux : les symboles romains, ancien et moderne, celui de Nicée et le symbole liturgique. D. M. F.

Joseph Crehan, S. J. — Early Christian Baptism and the Creed. A Study in ante-nicene theology. (*Bellarmine Series*, XIII), Londres, Burns, O. et W., 1950 ; in-8, X-192 p., 21 s.

Rédigé parallèlement à l'ouvrage de W. F. Flemington sur la doctrine du baptême dans le N. T., et antérieurement à celui de J. W. D. Kelly, celui-ci parut en même temps que ce dernier, et rejoint ses contemporains par des voies indépendantes sur de nombreux points, tout en conservant une originalité bien définie. Dans le cadre des trois premiers siècles chrétiens, l'A. envisage les problèmes historiques du symbole des Apôtres et les leçons doctrinales que comportent le contexte liturgique et la tradition littéraire. Il se fait aisément affirmatif. Il traite tout au long la question du « baptême au nom de Jésus », et appuye l'antériorité de la formule christologique sur la formule trinitaire. Les pages consacrées à l'article sur le Saint-Esprit avec tout son contexte, et à la quatrième question baptismale de Maxime de Turin intéresseront les ecclésiologues à un titre particulier. D. M. F.

Henri de Riedmatten O. P. — Les Actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle. (Collection *Paradosis*, VI). Fribourg en Suisse, Éd. Saint Paul, 1952 ; in-8, 172 p.

Loofs et Bardy nous avaient déjà donné des études imposantes sur le procès de Paul de Samosate, mais le P. de R. pose le problème sur de nouvelles bases dans cette brève, mais dense étude. L'A. tient pour l'authenticité et l'originalité des fragments du procès de Paul de S., rapportés par Eusèbe, Timothée Aelure, Sévère d'Antioche, les florilèges syriaques, Léonce de Byzance, Justinien, par comparaison à la théologie ambiante apollinarisante, comme celle d'Eusèbe de Césarée, Denys d'Alexandrie, Novatien, Méthode d'Olympe (chap. III), les homéousiens (chap. VI) ainsi que les témoignages postérieurs au sujet de l'affaire de 268 (chap. V). Cette théologie ambiante en matière de christologie, se distribue entre deux courants : ceux qui refusent toute âme humaine au Christ, origénisme simplifié, courant dans lequel s'insérera Apollinaire, et ceux qui admettent une âme humaine dans le Christ. La nature humaine est alors composée, complète, c'est un homme total. Le Verbe par conséquent ne peut lui être uni d'une manière substantielle, mais seulement habiter en lui et agir par lui à la façon des prophètes, position du Samosatéen. Le concile de 268 pour condamner Paul, se serait vu obligé de le faire au nom du premier schéma : Verbe-chair, d'où le son « apollinariste » des fragments conservés. — Un des mérites de l'étude du R. P. est d'avoir souligné la valeur du témoignage d'Eusèbe (chap. IV). Si ce dernier est particulièrement bien étudié, les autres positions christologiques sont peut-être trop

brièvement caractérisées. Nous nous demandons en particulier, s'il n'a pas eu tendance à exagérer « l'hérésie » d'Apollinaire, impression que nous n'avons pas eue à la lecture d'un récent article des « Dominican Studies ». Nous nous étonnons par exemple de l'affirmation de la page 53 : « Tout habitué des textes d'Apollinaire aura reconnu les thèses familières à l'hérésiarque ». Or les textes qu'il cite ensuite ne nous semblent pas affirmer autre chose que l'unique hypostase, selon l'ancienne terminologie.

Une étude plus serrée sémantique des termes *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον* éclaircirait le problème. Quant à l'exemple de l'union de l'âme et du corps, il est évident qu'il doit être jugé en fonction de la christologie et non d'une anthropologie présupposée. Expliqué par Malchion ou Apollinaire, c'est toujours un exemple, une illustration, non un argument apodictique. D. J. B.

Guido Müller, S. J. — Lexicon Athanasianum. Berlin, de Gruyter, fasc. 6, *λαμβάνω-ξηραίνω*, 1951, in-4, col. 801-960, 30 RM ; fasc. 7, *ξηραίνω-πᾶς*, col. 961-1120 ; fasc. 8, *πᾶς-προσδήκη*, col. 1121-1280 ; fasc. 9, *προσδήκη-τόπος*, col. 1281-1440 ; fasc. 10, *τόπος-ὠφέλιμος*, Loci sacri, 1952 ; col. 1441-1664, 45 RM.

Scellée par son copieux index scripturaire, la concordance de saint Athanase est désormais complète. Sa présentation technique fut analysée antérieurement dans ces pages (t. 23, 1950, 467-469) ; on en considérera ici les ressources. Un répertoire complet de cette espèce ménage des perspectives infinies de monographies. Le cadre philologique général qui fut adopté, ne préjugeant rien, laisse les coudées franches tant aux études stylistiques qu'aux recherches théologiques. Une base rapide de comparaisons verbales est toute prête, précieuse notamment dans les débats d'authenticité. Avec la compensation des sommaires de tête, les subdivisions sémantiques peu apparentes, s'effacent opportunément devant les sigles des traités. Ainsi remarque-t-on que dans la question pendante des deux versions du *de Incarnatione*, l'argument défavorable tiré du fameux *κυριακὸς ἄνθρωπος* n'est pas encore complètement classé, puisqu'il n'apparaît que dans le *Sermo major* et le *sermo minor*, tandis que la leçon rivale *κυριακὸν σῶμα* est présente en outre dans la *Vie de Saint Antoine* et dans la *lettre à Épictète*. Au point de vue théologique, à part les confirmations prévisibles de l'état de la terminologie de *Saint Athanase*, on est à même de multiplier, avec une économie de temps considérable, les enquêtes fouillées sur tous les thèmes des controverses de l'époque et de celles qui passionnent les modernes. L'exemple donné lors des premières livraisons, l'article *ἐκκλησία*, montre un cadre de travail et la variété des recoupements possibles. A l'actif du lexicographe, notons un point particulier. Malgré l'arbitraire de tout classement et les sens multiples du mot *φύσις*, on a pu retrouver parmi les emplois non-techniques du mot, un contexte suffisamment précis, qui situe l'opposition *φύσις* avec *ἀλήθεια* contre *θέσις* dans le sens de réalité-fiction, sur laquelle saint Cyrille d'Alexandrie tablera pour forger sa formule *ἕνωσις κατὰ φύσιν*, doctrine qu'il tient comme athanasienne. — Un dernier trait tiré du domaine liturgique. Lorsque l'on sait que saint Athanase lui-même a étendu le carême de son Église de 6 à 40 jours, on ne sera pas surpris que Pâques et Pentecôte

soient sous sa plume les seules fêtes digne du nom de ἑορτή. La portée de ce lexique se révèle à l'usage bien plus large que l'auteur qui en fait l'objet, d'ailleurs chef de file irremplaçable, mais sert à l'étude de toute la période contemporaine. Son intérêt durera même après la parution d'un dictionnaire patristique général. Le dernier terme relevé sanctionne ce jugement de ce livre, *ὠφέλιμος-utilis*, dans le conteste de *ῥήματα* : « ainsi les paroles des Pères ne sont pas oiseuses mais utiles à ceux qui les lisent sans parti pris » *(de Synodis 34)*. D. M.F

K. H. Schelkle. — Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T. Heidelberg, Kerle, 1949 ; in-8, VIII-314 p.

Dans les cadres de la méthode historique des formes, l'A. analyse la Prédication initiale du fait historique de la Passion (Croix et Résurrection) (I), et élabore la théologie sotériologique qui forme cette Prédication (II) et qui structure la vie de l'Église apostolique (III), comme en témoignent les formules du kérygma (IV). Le passage de la première partie à la seconde nous semble s'effectuer non sans hiatus ; en effet, les vues sotériologiques du N. T. telles que l'A. les a justement élaborées, n'apparaissent comme n'ayant que faiblement influencé la formation des récits évangéliques de la Passion. La méthode historique des formes, permet-elle un meilleur approfondissement que ne l'a fait l'A., ou bien accuse-t-elle ici une de ses limites devant des textes évangéliques dont le motif essentiel de la rédaction semble finalement être le soucis du récit historique ? Toujours est-il que la thèse sous-jacente à tout l'ouvrage, l'apologie de la méthode historique des formes comme garant même de l'historicité, n'est pas totalement défendue. Il reste pourtant que cet essai franc, de la part d'un théologien catholique, de mettre à profit l'effort exégétique du protestantisme allemand, n'est pas sans valeur théologique et unioniste.
D. N. E.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik. III, 2. Die göttliche Gnade, 3e et 4e éd., Munich, Hüber, 1951 ; in-4, XII-466 p.

En présentant la nouvelle édition de la dogmatique de M. S. (*Irénikon* XXIV (1951) 114) nous avons souligné le but que poursuit l'A. : rendre à l'enseignement théologique sa place dans la vie de l'Église. Son traité de la grâce, sans négliger les problèmes traditionnels, souligne l'aspect vital de la présence divine en nous. L'union de l'homme au Christ, l'inhabitation de l'Esprit, la foi comme racine de la justification, le rapport entre foi, grâce et sacrement sont ici souvent des exemples de théologie biblique. A propos du thomisme et du molinisme, M. S. que nous savons éviter les jugements trop catégoriques, propose une solution dialectique, chacun des deux systèmes représentant une préoccupation essentielle de la foi et de la théologie. Notons que M. S. ne laisse pas ignorées les divergences entre la théologie orientale et occidentale ; il apporte quelques correctifs à la compréhension courante de la justification chez Luther.
D. N. E.

E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer. — Writings from the « Philokalia » on Prayer of the Heart. Londres, Faber et Faber, 1951 ; in-8, 420 p., 30/-.

Unseen Warfare being the « Spiritual Combat » and Path to Paradise of Lorenzo Scupoli, as edited by Nicodemus of the Holy Mountain and revised by Theophan the Recluse. Trad. du texte russe par E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer. Introd. de H. A. Hodges. Londres, Faber et Faber, 1952 ; in-8, 280 p., 25/-.

Les traducteurs de ces textes ont fait une œuvre fort appréciable, tout d'abord en rendant au public de langue anglaise une sélection de chapitres tirés de la célèbre Philocalie, collection d'écrits ascétiques de l'Église d'Orient. Cette traduction a été faite sur l'édition russe de l'évêque Théophane le Reclus († 1894), et ce sont surtout les enseignements des anciens spirituels sur la pratique de la prière qui ont été rassemblés ici. La lecture de ces pages ne peut qu'« édifier » dans le sens le plus authentique du mot, et stimuler le désir de connaître davantage certains éléments précieux fort oubliés du patrimoine commun des chrétiens.

L'autre ouvrage signalé est très important, non seulement du point de vue théologico-ascétique, mais encore comme document « œcuménique ». Il s'agit en effet ici d'un des traités spirituels des plus en vogue dans le monde orthodoxe, *Le Combat invisible*, qui n'est que la traduction d'une œuvre magistrale de la littérature spirituelle de l'Occident, écrite par le théatin Lorenzo Scupoli, et parue pour la première fois à Venise en 1589. Saint François de Sales la plaçait à côté de l'Imitation. Nicodème l'Hagiorite (XVIIIe s.) la traduisit en grec, sans en indiquer ni l'auteur ni la provenance, ce qui aida beaucoup à sa diffusion en Orient. L'évêque Théophane la traduisit du grec en russe au siècle passé, en y faisant un certain nombre de remaniements. Il est intéressant de constater que plusieurs éléments portant trop le caractère de la Contre-Réforme, y ont été remplacés par des pensées patristiques sur la prière et la contemplation. Le Prof. Hodges a écrit pour cette traduction anglaise une introduction d'une cinquantaine de pages, de tous points excellente, où sont exposés avec compétence l'histoire et la doctrine de ce traité, dont la présente traduction est faite précisément sur le texte russe de Théophane le Reclus. Une confrontation avec l'original serait à beaucoup de points de vues des plus instructives sur les deux traditions. D. T. S.

Od. Lampsidis. — *Ἡ Ποινὴ τῆς τυφλώσεως παρὰ Βυζαντινοῖς.* Athènes, chez l'A., 1949 ; in-8, 74 p.

Thèse de doctorat à la Faculté des Lettres de l'Université d'Athènes, l'étude de M. Lampsidis est menée à l'école de son maître, le Prof. Koukoulès ; c'est dire qu'elle brille par l'information minutieuse et la recherche patiente. Après avoir rappelé avec détails — mais n'est-ce pas ici un hors-d'œuvre ? — que l'Occident ne le céda en rien à Byzance sous le rapport de la cruauté, l'A. pose un principe : l'aveuglement n'était pas à Byzance une peine légale, il n'était imposé que pour commuer la peine de mort. — C'est à partir du règne de Justinien Rinotmète (705) et sous l'influence de coutumes persanes que ce châtiment commença à être usité à Byzance ; il devint plus rare à partir de Michel Paléologue. Qu'il détermine ceux à qui la peine de l'aveuglement était réservée ou celui qui l'ordonnait ;

qu'il précise la manière dont cette mutilation était opérée, le lieu, l'exécuteur des hautes œuvres, toujours M. Lampsidis apporte une documentation abondante et sélectionnée qui fait de sa monographie un modèle de travail scientifique. Dom Pierre DUMONT.

RELATIONS

Cadier, Chevrot, Couturier, Delpach, Fédou, Guitton, Latreille, Marcel, Metzger, Pribilla, Thurian. — Unité chrétienne et Tolérance religieuse. Paris, Temps Présent, 1950 ; in-12, 310 p.

Dr H. van der Linde et Dr F. Thijssen. — De Situatie van de Protestanten in Spanje. Utrecht, Spectrum, 1950 ; in-12, 100 p.

Katholicisme et Geestelijke Vrijheid. Bijdragen tot een gedachtenwisseling. Ibid. 1951 ; 130 p.

Le titre du premier volume mentionné ci-dessus — un recueil d'études d'auteurs catholiques et protestants, rassemblées par l'infatigable apôtre de l'Unité chrétienne, l'abbé Paul Couturier, — indique suffisamment le sujet délicat qui y est traité. Tout le « poids du passé » apparaît bien daus la partie historique du livre, surtout dans les articles érudits et nuancés des professeurs René Fédou et André Latreille. Dans cette histoire, le bien et le mal sont inextricablement mêlés, mais « voilà qu'il nous est permis d'évoquer un passé pourtant brûlant encore, sans y vouloir trouver autre chose que des raisons de nous comprendre et des raisons de nous réjouir de l'étape parcourue les uns vers les autres » (p. 102-103). L'article *Intolérance dogmatique et tolérance civile*, du P. Pribilla aborde les questions de principe. Toutes ces pages respirent l'esprit de l'*Émulation spirituelle*, sujet de la suggestive contribution de Mgr Chevrot. « L'œcuménisme *rachète le temps* », dit ici Jean Guitton (p. 234), et avec beaucoup de compréhension le pasteur M. Thurian traite du sujet de l'*Église romaine et l'œcuménisme*.

Actuellement, dès qu'il est question de liberté religieuse, on pense à *La situation des Protestants en Espagne.* Dans le volume que nous venons de présenter, le sujet a été traité par l'abbé Couturier et le pasteur Jean Delpech. Dans celui-ci un pasteur réformé et un prêtre catholique ont publié une étude en néerlandais, contenant les conclusions d'une enquête qu'ils ont entreprise ensemble dans la presqu'île ibérique. L'attitude du pasteur ne manque pas de bienveillance, mais il croit devoir constater « quelque chose de malsain dans l'atmosphère politique et spirituelle de l'Espagne ». Peut-être l'inquiétude et la nervosité dans le catholicisme espagnol d'aujourd'hui devant l'infime minorité des protestants en Espagne (25.000 sur une population de 27 millions d'habitants) confirment-ils quelque peu ce diagnostic. De ces temps-ci, la situation est plus agitée que jamais. Souhaitons que cet état d'hostilité cède bientôt place à une féconde émulation spirituelle. Il serait désastreux que l'Espagne ne tirât pas son profit, autrement que jusqu'à présent, de cette catastrophe que fut pour nous, somme toute, la Réforme.

Le troisième volume intitulé *Catholicisme et Liberté Religieuse*, contient une dizaine d'études d'auteurs catholiques néerlandais. Pour la plupart, ces études revêtent la forme d'échanges de vues, relatifs à certaines publications protestantes. Aux Pays-Bas également, ces problèmes sont

constamment à l'ordre du jour, spécialement depuis la lettre pastorale du Synode Général de l'Église Réformée (1950). Celle-ci contient en effet des accusations assez nettes à l'adresse de l'Église catholique. Après des siècles d'oppression, cette dernière manifeste beaucoup de dynamisme en Hollande, au point qu'aux yeux de la partie non catholique du pays elle donne même l'impression d'être aggressive. D'où ces sentiments de crainte et d'appréhension pour l'avenir. Respectez-vous la liberté spirituelle en principe ou seulement par opportunisme ? Telle est la question que posent les Protestants. Ce malaise, qui trouve son origine dans des imprécisions et équivoques, doit être dissipé. Sans prétendre résoudre une question aussi complexe que celle de la tolérance et de ses limites, ces trois volumes contribueront certainement à permettre de l'approfondir dans une atmosphère de sérénité et de confiance. D. T. STROTMANN.

John R. Mott. — Selected Papers and Addresses on Evangelistic, Spiritual and Ecumenical Subjects, t. VI, New-York, Association Press, 1947 ; in-8, XVIII-562 p.

Dans les semaines qui vont venir, de nombreux chrétiens revivront l'atmosphère des grandes conférences œcuméniques d'antan. Lund évoquera Édimbourg (1910), Stockholm (1925), Lausanne (1927). Évoquons ici par cet ouvrage et les deux suivants les trois grands noms auxquels se rattachent ces grandes conférences historiques : J. R. Mott, Nathan Soederblom et Charles Henry Brent. Le Dr. Mott, encore parmi les vivants, nous ouvre ici ses archives volumineuses. Rien n'est plus apte à faire connaître l'esprit de ces mouvements chrétiens mondiaux où lui-même a joué un rôle si éminent et si décisif. La lecture de ces *Selected Papers* nous fait connaître en même temps la personnalité captivante de leur auteur et maints détails de son existence longue et extraordinairement riche des plus variées expériences. D. T. S.

Jean G.-H. Hoffmann. — Nathan Soederblom, prophète de l'Œcuménisme. Genève, Labor et Fides, 1948 ; in-8, 268 p.

Le Prof. Hoffmann a comblé une lacune en offrant au public de langue française un livre sur la vie, la pensée et l'action de Soederblom. Dans une préface éloquente, le pasteur Boegner note que le développement du « mouvement œcuménique du christianisme pratique » a abouti à des résultats très différents de ceux que S. pouvait prévoir. Mais, ajoute-t-il en substance, pour ceux qui regardent de l'intérieur, il ne s'agit que d'une évolution en profondeur que le pionnier du mouvement de Stockholm n'aurait certainement pas désavouée. D. T. S.

Alexander C. Zabriskie. — Bishop Brent, Crusader for Christian Unity. Philadelphie, The Westminster Press, 1948 ; in-8, 220 p., 3 dl. 75.

C'est une réussite que l'ouvrage que M. Zabriskie a rédigé sur Bishop Brent, le grand missionnaire des Philippines et l'initiateur du mouvement « Foi et Constitution ». Cet « homme de vision », qui avait besoin, à côté de lui d'hommes de détails (p. 91), était peut-être moins idéologue que Söderblom. « Nous missionnaires, disait-il, avons des moments de dépression profonde devant l'absurdité d'un front chrétien divisé ». A la

clôture du congrès de Lausanne, il a pu dire : « Dieu a élargi nos horizons, rafraîchi nos intelligences, ravivé notre espérance ; nous avons osé, et Il a justifié notre audace. Plus jamais nous ne pourrons être les mêmes que par le passé » (p. 175). D. T. S.

LIVRES REÇUS *(suite)*

✠ PAUL DAILLIEZ S. J., *Les Rubriques de la Messe* : I. Extrait des rubriques générales du Missel ; II. Cérémonies de la Messe basse ; III. Cérémonies de la Messe solennelle, 7e éd. Ibid., 1951 ; 3 fasc., in-16, 30-56-56 p. ✠ H. FEDERER, *A travers l'Ombrie*. Mulhouse, Salvator, 1951 ; 2 vol. in-12, 240-224 p. ✠ Mgr GEORGES CHEVROT, *La Victoire de Pâques*, Instructions paroissiales pour le temps pascal. Paris, Bonne Presse, 1951 ; in-12, 300 p. ✠ *Cantus pro vestitione et professione Monialium Ordinis Sancti Benedicti*. Tournai, Desclée, 1952 ; in-12, 48 p. ✠ HENRY TREECE, *How I see Apocalypse*. Londres, Lindsay Drummond, 1946 ; in-8, 184 p., 8/6. ✠ J. B. HAWKINS, *The Criticism of Experience*. Londres, Sheed et Ward, 1945 ; in-12, VIII-124 p., 5/–. ✠ R. A. KNOX, *Stimuli*. Ibid., 1951 ; in-8, 148 p., 10/6. ✠ *Is the catholic Church anti-social ?* A Debat between G. G. Coulton et Arnold Lunn. Londres, Burns Oates et W., 1946 ; in-8, 250 p., 12/6. ✠ JOHN V. SIMCOX, *Is the Roman Catholic Church a Secret Society ?* A correspondance with the late Card. Hinsley with a Fereword by Dr. G. G. Coulton. Londres, Watts, 1947 ; in-12, X-62 p. ✠ DAVID WATMOUGH, *A Church renascent?* A Study in modern french Catholicism. Londres, SPCK, 1951 ; in-12, XVIII-126 p., 8/6. ✠ MAURICE B. RECKITT, *The Christian in Politics*. Londres, Ibid., 1946 ; in-12, 120 p., 2/6. ✠ ROBERT J. HENLE, S. J., *Method in Metaphysics*. (The Aquinas Lectures 1950). Milwaukee, Marquette U. P., 1951 ; in-16, 76 p.

CORBINIAN GINDELE, *Orgel Intonationen* (Musica divina, 6). Ratisbonne, Pustet, 1951 ; in-4, 12 p., 3,60 DM. ✠ *Kleiner Führer und Atlas der Wallfahrtsstätten Italiens*. Einsiedeln, Benzinger, 1950 ; in-4,50 p. nombr. cartes et illustr. — ✠ *Die zwanzig Jahrhunderte der Kirche*. Geo-historischer Atlas mit kirchengeschitlichem Begleitext. Ibid., 1950 ; in-4, 40 p., nombr. cartes et illustrations. — HANS KÜHNER, *Vinzenz von Paul* (Coll. Menschen der Kirches, 10). Ibid., 1950 ; in-12, 272 p. ✠ P. EMMANUEL HEUFELDER, *Der Weg zu Gott* nach der Regel des hl. Benedikt. Dülmen, Laumann, 1948 ; in-12, 192 p.

G. SCHILGEN, *Ty i Iana*. Paris, Édition biélorusse, 1950 ; in-8, 112 p. — Protopresbytre JAKOV KTITAREV, *Sputnik pravolavnago christianina*. Paris YMCA, sd., in-16, 62 p.

IMPRIMATUR,

Namurci, die 15 jun. 1952.

P. BLAIMONT,
Vic. Gén.

IRÉNIKON

Tome XXV. 3me trimestre 1952.

Éditorial.

La question de l'appartenance à l'Église a suscité, au cours de ces dernières années, un certain nombre d'études, dues en grande partie au remous produit dans la théologie par les récentes encycliques. Les théories imaginées jadis par les docteurs catholiques en vue d'un remembrement indirect de ceux que la législation considérait comme non rattachés à l'Église visible, se sont senties moins fermes depuis les instances répétées des déclarations pontificales.

A vrai dire, l'encyclique Mortalium animos *de 1928 avait déjà affirmé la même position, sans qu'on ait cru devoir lui prêter une attention particulière; elle l'avait fait surtout devant l'intérêt porté dès lors à l'ecclésiologie orthodoxe, plus mystique et moins juridique, et devant l'ensemble des doctrines qu'on appelait alors « panchrétiennes ».*

D'autres motifs encore sont venus s'ajouter depuis, qui ont justifié de nouvelles interventions du magistère: la visibilité essentielle de l'unité de gouvernement a été rappelée coup sur coup, au point de stimuler les théologiens.

Les deux études qui suivent défendent des thèses divergentes: la première, que la large conception des théologiens du moyen âge d'une « appartenance invisible à l'Église visible », n'est pas niée par les dernières encycliques; la seconde, au contraire, que cette conception est désormais dépassée: la doctrine actuelle est à même de recevoir, grâce à certaines percées lumineuses que des penseurs modernes ont ouvertes dans le sens d'une théologie de l'histoire et du drame du salut inscrit dans le « Temps », un enrichissement précieux qui situera dans une ligne nouvelle les enseignements pontificaux.

Nous sommes ici au cœur d'un « débat », dans le sens profond de ce terme, car on a l'impression, en effet, que la théologie se débat dans un remous difficile, et on ne voit pas encore bien comment se solutionnera la difficulté posée.

L'Église et le Corps Mystique du Christ.

DERNIÈRES ENCYCLIQUES ET DOCTRINE DE SAINT THOMAS

L'encyclique *Humani Generis* dit formellement que « le Corps Mystique du Christ et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose » [1]. Cette doctrine avait été déjà longuement exposée dans l'encyclique *Mystici Corporis* à laquelle le texte ci-dessus fait explicitement allusion [2]. Tel est donc l'enseignement pontifical ; il n'y a pas d'hésitation à avoir là-dessus [3].

Pour saisir exactement la signification et la portée de l'équation énoncée ainsi « Église catholique = Corps Mystique », il faut en comprendre les deux termes dans le sens où leur auteur les utilise et les entend lui-même. L'une des deux notions ne présente aucune difficulté. Tout le monde sait ce que signifie, dans la bouche d'un pape du XX[e] siècle, l'« Église catholique romaine », société divine mais humaine et visible réunie autour du pontife romain, suivant la définition bellarminienne [4]. Quant au second terme de l'équation : « Corps Mystique du Christ », nous nous trouvons devant une expresssion qui a évolué au cours des siècles, et dont l'interprétation peut être multiple. Or, comme pour déterminer le sens dans lequel il l'emploie, Pie XII s'est référé « aux brillants et lumineux exposés de la

1. AAS, 42, 571.

2. AAS, 35, 193. Nous renvoyons à ce dernier document par le signe A. *Tr.*, signifiera l'édition commentée du P. Tromp.

3. Cfr J. Vodopivec, *Ecclesia Catholica Corpus Christi mysticnm* dans *Eunles Docele*, 1951, p 76-98 ; Mgr Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, T. II 1952, passim, p. ex. p. 53-55 dans les notes.

4. « Ecclesia est coetus hominum viatorum eiusdem fidei christianae professione, et eorumdem sacramentorum participatione adunatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Romani Pontificis » S. Bellarmin, *Controv. de Concil. et Eccl.*, l. III, c. 1-2.

théologie scolastique et en particulier du docteur angélique et universel »[1], il sera utile de rappeler brièvement l'enseignement de saint Thomas sur l'Église, Corps Mystique du Christ. Il le sera d'autant plus que saint Thomas et Pie XII parlent du Corps Mystique à des points de vue différents[2]. Si différents même que certains auteurs ont cru déceler entre eux une véritable opposition[3]. Bien qu'on puisse présumer un accord substantiel entre les deux manières de voir, puisque Pie XII invoquait dans *Mystici Corporis* l'autorité de saint Thomas, il demeure possible que le Magistère ait pu apporter sur ce point, comme ce fut le cas pour l'Immaculée Conception, un correctif à des positions antérieurement reçues. Toutefois, il n'est pas sans intérêt d'examiner de près si la différence est si grande qu'elle le paraît à première vue. Le nouvel exposé pontifical vise-t-il à corriger l'enseignement des scolastiques, ou cherche-t-il à le préciser dans la ligne de son intuition fondamentale ?

I. L'Église, Corps Mystique du Christ, chez saint Thomas.

La doctrine du Corps Mystique est un de ces fils conducteurs, de ces idées maîtresses sous-jacentes à toute la théologie de saint Thomas d'Aquin. « La Somme Théologique en est comme pétrie », a-t-on dit[4]. Aussi bien, n'a-t-il pas cru devoir — intentionnellement peut-être[5] — composer de traité spécial sur le Corps Mystique, pas plus qu'il n'en a écrit sur l'Église.

1. *Le Christ-Chef.* — Le point de départ d'un enseignement plus explicite et plus étendu sur ce mystère est toujours,

1. A, 208 ; Tr. n. 34.

2. Saint Thomas étudie le Corps Mystique à partir du Christ-chef dont les membres forment un corps qui est l'Église ; Pie XII le considère à partir de l'Église catholique romaine dont il constate qu'elle est le Corps Mystique dont le Christ est la tête.

3. Notamment A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi nach S. Thomas v. A. und nach Papst Pius XII*. Vienne, 1950. Cf. Y. Congar, dans RSPT, 1951, p. 633-635.

4. P. Garrigou-Lagrange, Préf. à E. Mura *Le Corps mystique du Christ*, Paris, 1934.

5. C'est l'avis du P. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église*. Paris, 1941, p. 60, 90, 91.

pour notre Docteur, la doctrine de la grâce capitale du Christ [1].

En effet, chaque fois qu'il envisage la grâce du Christ, il la divise en grâce d'union, grâce habituelle « singulière » et grâce capitale [2]. Selon les paroles de saint Jean (I, 16), le Christ a reçu la grâce avec une telle plénitude qu'il peut la déverser sur les autres. Aussi est-il appelé « chef » ou « tête » *(caput)* d'un corps dit « mystique » [3] parce qu'il remplit vis-à-vis de celui-ci le rôle de la tête par rapport au reste d'un corps physique humain [4].

En quoi consiste au juste cette prérogative de tête ? Quels en sont les éléments essentiels ? A cette question, saint Thomas répond dans divers écrits et chaque fois un peu différemment. Tantôt il parle de trois, tantôt de quatre éléments nécessaires.

Entre la tête et les membres, il faut d'abord conformité de nature, et c'est ainsi qu'ils sont semblables [5]. Mais ils se distinguent [6] en ce que la tête jouit d'une triple supériorité. Supériorité d'ordre ou d'honneur puisqu'elle se trouve au sommet du corps et en est la partie la plus digne ; supériorité de perfection, puisqu'elle contient tous les sens internes et externes, alors que le reste du corps ne connaît que le toucher ; supériorité de gouvernement et surtout d'influx vital, puisque c'est de la tête que partent toutes les déterminations de la volonté, tous les mouvements et sensations du corps entier [7].

Ainsi en est-il du Christ vis-à-vis de l'Église, c'est-à-dire de son Corps Mystique. L'application est facile et obvie. Mais ce qu'il faut noter, c'est que parmi ces divers éléments, il y en a un qui s'avère vraiment essentiel et spécifique à la « ratio capitis »

1. Cfr III Sent. D. 13, q. 2 ; Ver. q. 29, a. 4-5 ; S. T., III, q. 8 ; Comp. Th. c. 214 ; Exp. in Symb. art. 9 ; In I ad Cor., c. XI, l. 1 ; In Eph., c. I, l. 8 ; in Col., c. I, l. 5. — Les *obiter dicta* sont nombreux. Dans les notes qui suivent, nous ne renvoyons qu'au texte principal pour éviter des surcharges.

2. Comp. Th. c. 214, in fine.

3. Ver. q. 29 a. 5 sed c., 2. Mais le plus souvent saint Thomas dit « caput Ecclesiae », p. ex. S. T. III q. 8 a. 1 co. et ad 2um etc.

4. S. T. III, q. 8, I, co. ; III Sent. D. 13, q. 2 a. I in resp. ; *In Rom.*, c. 12, l. 2 ; de même *In Cor.*, c. XI, l. 1, etc.

5. III Sent. l. c.

6. Ver. q. 29, a. 4, co.

7. S. T. III, q. 8, a. 1, co.

— on pourrait l'appeler son constitutif formel — c'est l'*influx vital*. Saint Thomas le répète inlassablement : c'est principalement et formellement parce qu'on influe la vie ou le mouvement dans les membres, qu'on peut être appelé « tête »[1].

Pour le Christ cette *vis influendi* (III q. 8 a. 2 co) consiste dans le pouvoir qu'il a de déverser, de communiquer effectivement et physiquement[2] la vie surnaturelle dans d'autres qui, par le seul fait qu'ils reçoivent cet influx, ce mouvement vital de la Tête, doivent être considérés comme ses membres. Ceux-ci constituent ensemble un corps surnaturel ou « mystique », dont le Christ est la source de toute vitalité, c'est-à-dire la Tête. Dérivation qu'il ne faut pas se représenter anthropomorphiquement et matériellement, mais qui consiste en ce que le Christ produise directement, conserve et augmente en eux une grâce spécifiquement identique à celle qui orne son âme sainte[3].

2. *Les membres du Christ.* — Quant à déterminer quels sont ces membres, il sera facile de le faire maintenant : le seront, tous ceux qui, de fait ou de droit, reçoivent du Christ cet influx surnaturel, tous ceux sur qui s'appliquent, de quelque façon, les bienfaits de la Rédemption, bref tous les hommes, de diverses manières cependant[4]. A titre parfait d'abord *(principaliter)*, ceux qui partagent sa gloire, puis, secondairement, *(secundario)*, ceux qui sur terre ou au purgatoire lui sont unis par la charité. A titre imparfait *(tertio)*, comme membres paralysés ou morts[5], ceux qui conservent la foi mais ont perdu la vie de la grâce. Enfin, sont encore membres du Christ, mais en puissance seule-

1. « Ex hoc, Christus dicitur esse caput Ecclesiae quod gratiam influit Ecclesiae membris », S. T. III, q. 8, a. 6 obj. 2 ; cfr III Sent. D. 13 q. 2 a. 1 in resp. etc.

2. S. T. III, q. 49, a. 6 ; q. 64, a. 3.

3. CHAVASSE a bien montré, contre le P. MERSCH (*Le Corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, t. II, p. 182-183), que les termes « *influxus, influentia, influere, derivare* » ne désignent pas un mode de causalité entièrement original et mystérieux, mais tout simplement la dépendance ontologique de causalité efficiente de l'agent sur l'effet. Cours polycopié sur l'Église *(pro manuscripto)*, p. 156.

4. S. T. III, q. 8, a. 3, co ; cfr III Sent., D. 13, q. 2, a. 2, sol. 2 ; S. T. III, q. 19, a 4, ad 1m.

5. « Membrum mortificatum », S. T. III, q. 8, a. 3, ad 2m ; « Membrum mortuum... vel aridum », III Sent. D. 13, q. 2, a. 2, sol. 2.

ment [1], tous les autres hommes, soit *(quarto)* ceux qui sont destinés à devenir un jour membres actuels de ce corps, comme c'est le cas des prédestinés, soit même *(quinto)*, ceux qui jamais n'auront ce bonheur, mais restent encore en cette vie.

Bref, si les degrés sont divers, tous les hommes sont membres du Christ, tant qu'ils ne sont pas damnés [2], parce que tous sont touchés, au moins d'une certaine façon, par le sang du Christ et l'influx vital qui découle de Lui : « *quia Christus in omnes creaturas quodammodo effectus gratiarum influit* » [3].

Car même s'ils sont en état de péché, même s'ils ont perdu la foi ou ne l'ont jamais reçue, le Christ est mort pour eux [4], leur a acquis la possibilité d'être ses membres et les fils de son Père, et prie incessamment à cet effet dans le Ciel. Tous, dès lors, reçoivent de Lui quelque grâce surnaturelle, au moins suffisante et actuelle [5], car ils sont tous aimés par le Dieu Sauveur et de son Cœur sacré découlent des richesses inépuisables de vie et de Rédemption dont aucun homme n'est totalement frustré ou exclu. Tous les hommes donc appartiennent au Christ, non seulement comme sujets de sa royauté universelle et comme bénéficiaires de son sacerdoce éternel, mais aussi comme membres, au moins inchoativement et à l'état d'ébauche, de son Corps Mystique : le fleuve de grâce qui se déverse de la Tête, s'infiltre, bien que différemment, dans toutes les âmes humaines, et ne s'arrête définitivement qu'aux portes de l'enfer.

Il se répand d'ailleurs également dans le ciel, et avec plus d'abondance encore qu'ici-bas. Non seulement les bienheureux [6] en sont vivifiés, mais aussi les anges : *de eius influentia non solum homines recipiunt sed etiam angeli ;* le Christ en est donc la Tête, en raison de sa supériorité et de l'augmentation de gloire accidentelle qui découle de Lui en eux [7]. Certes il n'y a pas de conformité de nature dans l'espèce mais cependant le

1. S. T. III, q. 8, a. 3, ad 1 m.
2. S. T. III, q. 8, a. 3, co.
3. Ver. q. 29, a. 5 co. ; cfr. III Sent. D. 13 q. 2 a. 2 qu[la] 2, sed c.
4. III Sent., D. 1, q. 2, a. 1, ad 3 m.
5. Cfr *ibid.*, a. 2, sol. 2, ad 5 m ; S. T. III, q. 79, a. 7, ad 2 m.
6. « Non solum fidelium sed etiam comprehendentium est caput ». S. T. III, q. 8, a. 4, ad 2 m.
7. *Ibid.*, co.

Christ et les anges communiquent *in natura generis* [1] et partagent une même béatitude surnaturelle.

3. *Une Personne Mystique.* — Les membres du Christ, par le fait même qu'ils subissent cet influx de leur chef, lui sont ainsi rattachés, soit vitalement s'ils ont la grâce, soit par une puissance « physique », ordonnée à son acte, de la recevoir, s'ils sont pécheurs ou infidèles. Mais unis à la Tête, ils le sont aussi entre eux. C'est pourquoi tous ensemble, anges, bienheureux et *viatores*, ils forment *une seule personne mystique* dont le corps est l'Église et le Christ la Tête [2].

Déjà une conformité de nature fondait cette unité ; le lien cependant qui la forge est bien plus intime et profond ; la foi (ou la vision) et la charité relient les membres au même et unique objet, la grâce est en eux source d'une vie identique ; enfin et *surtout* le même *Esprit-Saint*, comme *l'âme* dans le corps, habite et demeure, numériquement le même dans chaque membre et dans la Tête [3].

On peut donc dire que, pour saint Thomas, un membre du Christ c'est avant tout un homme transformé, mû et vivifié par l'Esprit-Saint, relié et uni au Christ et à son Corps principalement par cette animation surnaturelle et par cette présence divine [4]. L'activité personnelle du Chrit, Dieu et Homme, dans ses membres, va de pair avec l'inhabitation ou au moins l'opération du Saint-Esprit dans l'âme.

N'oublions pas cependant qu'ici sur terre, cette unité interne

1. *Ibid.*, ad 1 m.

2. Puisqu'ils sont membres du Christ, les anges font partie du Corps mystique : « Corpus Ecclesiae mysticum non solum constitit ex hominibus sed etiam ex angelis ». S. T. III, q. 8, a. 4 co.

3. III Sent. D. 13 q. 2 a. 2 sol. 2. — Le P. Darquennes (*La Définition de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin* dans *Recueil de Trav. d'Hist. et de Phil.*, Louvain, 1943, p. 1-53). qui recherche la structure juridique de l'Église selon saint Thomas, va jusqu'à dire que, d'après ce dernier, le principe unique de l'union des membres du C. M, c'est la grâce (p. 37, 39, 41 etc) ce qui n'exclut pas les signes extérieurs de cette unité ; mais « ni saint Thomas ni les autres théologiens de son époque n'ont accordé leur attention à ces signes visibles » (p. 43). Cette dernière affirmation réclame quelque réserve.

4. « Per Spiritum Sanctum efficimur unum cum Christo ». In Ephes., c. 1, l. 5.

se manifeste extérieurement et « se fabrique »[1] instrumentalement, depuis l'Incarnation, par les sacrements de la foi et la hiérarchie instituée par le Christ[2], c'est-à-dire par ce que le P. Congar appelle « l'Église-institution ». Cette unité visible et extérieure n'est pas essentielle au Corps Mystique comme tel ; elle l'est, quoique secondairement, au Corps Mystique *terrestre*, l'Église militante[3].

Ainsi donc, débordant le temps et l'espace[4], une « continuation » spirituelle dont le Saint-Esprit, *unus et idem numero totam Ecclesiam replens et uniens*, est le premier artisan[5] et les sacrements les instruments normaux, relie intérieurement tous les membres du Christ. Un même courant de vie dérive de celui-ci pour vivifier tous les hommes et les bienheureux, les diviniser, et, brisant les limites du moi, les intérioriser à la fois et les sortir d'eux-mêmes pour les réunir dans une communion vivante, une *Ecclesia*, Épouse et Corps Mystique de Jésus-Christ.

4. *L'Église.* — Lorsque saint Thomas donne à l'Église l'appellation équivalente de « Corps Mystique » — car les deux termes sont identifiés[6] —, il entend ce terme *Ecclesia* dans son sens *le plus universel*, embrassant le ciel et la terre[7] et s'étendant

1. S. T. III, q. 64, a. 2, ad 3m.

2. Le P. Congar résume ce rapport entre l'unité intérieure et les éléments de l'unité extérieure par les deux propositions suivantes : 1° L'Église-Institution est la forme même d'existence du C. M. et de la vie nouvelle dans le Christ ; 2° elle est le sacrement et le ministère, bref l'instrument de réalisation du C. M. *Op. cit.*, p. 80-90.

3. Dans le même sens, Mgr JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. II, 1952, p. 45-40.

4. Cfr S. T. III, qu. 8, a. 4, 3 co, in resp. ; III Sent., D. 13, q. 2, a. 2.

5. Ver. q. 29, a. 4 in resp. ; III Sent., D. 13, q. 2, a. 2.

6. Corps mystique et Église sont souvent identifiés p. ex. S. T. III, q. 49, a. 1 co etc.

7. « Et ipsum dedit (Deus Pater) caput super omnem ecclesiam, sc. tam militantem, quae est hominum in praesenti viventium, quam triumphalem quae est ex hominibus et angelis in patria ». In Eph., c. 1, l. 8. — « Ecclesia quidem habet duplicem statum sc. gratiae in praesenti et gloriae in futuro, et est *eadem Ecclesia*, et Christus est caput secundum utrumque statum : quia primus in gratia et primus in gloria » In Col. c. 1, l. 5. — « Boni angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent » Ver., q. 29, a. 4, obj. 5.

à travers le temps *a justo Abel usque ad finem saeculi* [1]. Pour lui, on le voit, l'Église Corps Mystique, ne se limite pas aux seuls membres visibles de l'Église terrestre catholique et romaine. Non pas qu'il connaisse à côté de celle-ci une autre Église terrestre ayant d'autres propriétés : « il ignore totalement la thèse de la double Église » [2] ; mais il englobe dans la seule Église catholique les Anges, les bienheureux et même toute l'humanité [3]. Bien plus, à ses yeux, l'Église n'est vraiment elle-même que dans son état céleste : *quia ibi est vera Ecclesia quae est mater nostra et ad quem tendimus et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata* [4].

C'est que, pour notre Docteur, le concept « corps » — Corps Mystique ou Corps de l'Église — n'implique pas par lui-même et directement la visibilité, comme ce sera le cas pour Léon XIII dans l'encyclique *Satis Cognitum* [5] et pour Pie XII, comme nous le verrons. Si le « Corps de l'Église » doit être visible, c'est parce que sa condition terrestre l'exige, et non parce que l'Église est un corps. Qu'implique alors le concept « corps », selon saint Thomas ? Essentiellement deux éléments : la multiplicité et surtout l'unité : *multitudo ordinata in unum* [6]. Le corps dont le Christ est la tête, est donc cette communion organique et intime de tous les membres du Christ, unis à Lui par la grâce ou au moins par la foi, s'il s'agit des membres actuels, ou par les grâces actuelles s'il s'agit des membres potentiels, bref de tous ceux qui sont vivifiés ou mus de quelque façon par l'influx vital qui découle de Lui, source de toute vie surnaturelle [7].

Enfin le terme *Ecclesia* prend parfois, sous la plume du saint Docteur, un sens plus large encore. Car de même que pour lui, le mot « Christ » peut désigner à la fois la Tête, Jésus, et son

1. III Sent., D. 13, q. 2, a. 3 q^{la} 2 ad 4^{m}. Cfr DARQUENNES, *op. cit.*, p. 7 ; CONGAR, *op. cit.*, p. 78.
2. DARQUENNES, *op. cit.*, p. 4.
3. *Ibid.*, p. 6 ;
4. *In Eph.*, c. 3, l. 3 in fine.
5. A, V, 28, 710.
6. S. T. III, q. 8, a. 1, ad 2m.
7. Le P. Darquennes étudiant l'Église chez saint Thomas à un tout autre point de vue arrive aux mêmes conclusions (*op. cit.*, pp. 30, 39-41 ; 44, 49).

Corps, l'Église, pris ensemble [1], ainsi le mot « Église » peut signifier conjointement et ensemble la Tête et les membres [2]. C'est ainsi que se basant sur le texte de la Vulgate : *vos estis Corpus Christi et membra de membro* [3], il peut considérer le Christ comme un membre de l'Église, non parce qu'il serait imparfait, mais parce qu'il remplit dans le corps un office distinct de celui des autres, celui d'influer la vie en eux [4].

Conclusion. — Lorsque saint Thomas identifie l'Église et le Corps Mystique du Christ, il prend donc l'un et l'autre terme dans le sens *le plus universel:* tous deux désignent l'humanité entière dans la mesure où elle est surnaturellement unie au Christ-Chef, ou mieux encore : l'ensemble de ceux qui, au Ciel ou sur la terre, avant ou après l'Incarnation du Verbe, reçoivent du Christ, leur Tête, quelque *influxus* de vie surnaturelle. *Tous* font, de quelque façon, partie du Corps Mystique du Christ et donc de l'Église.

L'Encyclique *Mystici Corporis* va-t-elle donner le même sens à l'identification Église-Corps Mystique ? Va-t-elle le corriger ou le préciser ? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

II. Le Corps Mystique dans l'Encyclique *Mystici Corporis*.

A première lecture, le document pontifical semble en certains points — notamment pour la question des membres de l'Église — être assez éloigné de la doctrine thomiste. On verra pourtant que ces divergences, sans se résoudre complètement, se réduisent de beaucoup à mesure que les textes qui touchent ces questions sont lus dans leur contexte et selon l'intention de leur auteur.

1. *Le Christ Chef.* — Se référant au Docteur angélique, Pie XII nous rappelle que le Christ doit être vraiment considéré par tous comme le Chef ou la Tête du Corps mystique qui est

1. In Col., c. 1, l. 6, à propos de Col. 1, 24.
2. Suppl. q. 95 (97), a. 3 ad 4 m.
3. I Cor. 12, 27. On sait que la traduction de la vulgate ayant lu μέλη ἐκ μέλους à la place de μέλη ἐκ μέρους est exégétiquement inexacte.
4. Suppl. q. 95 (97), a. 3 ad 4 m.

l'Église [1], en raison de son excellence, du gouvernement, invisible et visible, qu'il exerce sur elle ; en raison encore de l'aide qu'il requiert d'elle pour achever l'application de la Rédemption ; de la conformité mutuelle qui l'unit à son Église militante [2] ; en raison enfin et surtout de la plénitude de grâce et de vie qui, du Christ, se déverse sur ses membres pour les éclairer et les sanctifier [3].

2. *Chef d'un Corps Mystique.* — L'ensemble de ces membres, mu par le Christ, forme un *Corps* lequel, par le fait même qu'il est corps, est un, indivisible *et visible :* « *Quodsi corpus* sit Ecclesia..., esse *debet*... aliquid etiam concretum et *perspicibile,* ut Decessor Noster fel. rec. Leo XIII in Encyclicis Litteris Satis Cognitum affirmat : « *Propter* eam rem quod corpus est, *oculis cernitur Ecclesia* » [4]. Par ces mots, Pie XII s'écarte donc de la pensée thomiste pour laquelle la visibilité n'est pas directement impliquée dans le concept « corps ». C'est peut-être la seule opposition réelle entre les deux exposés, mais elle est d'importance puisqu'elle va décider des éléments requis pour être membre de ce Corps.

Enfin, continue le Souverain Pontife, ce Corps est organiquement constitué et muni de tous les moyens vitaux de sanctification [5]. De quelle nature est-il ? Il ne s'agit ni d'un corps physique, puisque chaque membre conserve sa propre personnalité et responsabilité [6], ni non plus d'un corps purement moral, puisqu'un principe identiquement le même — l'Esprit-Saint — habite dans chacun des membres vivants comme dans la Tête, et les unifie plus encore que n'importe quel autre corps moral ou même physique [7]. Aussi l'appelle-t-on « Corps Mystique ».

1. A. 208 ; Tr. n. 34.
2. A. 208-215, Tr. n. 35-46.
3. A. 215-227 ; Tr. n. 47-50. « Qua (ratione) peculiari quodam modo evincitur Christum Dominum mystici sui Corporis Caput esse asseverandum ». On se souvient que pour saint Thomas l'*influxus* était aussi l'essentiel de la « ratio capitis ».
4. A, 199-200, Tr. n. 14-15. Pour Léon XIII, AAS, 28, 710.
5. A, 200-202, Tr. n. 16-20.
6. A, 221-222, Tr. n. 59 ; cfr aussi A, 234, Tr. n. 85.
7. A, 222-223. Tr. n. 60-61.

3. *Ce Corps est l'Église.* — Lorsque saint Thomas nous disait que ce Corps Mystique, c'était l'Église, il prenait cette dernière notion dans son amplitude la plus universelle. Dès la première ligne de son Encyclique et tant de fois dans la suite, Pie XII établit, dirait-on, la même équation : *Mystici Corporis Christi, quod est Ecclesia, doctrina...* [1] : tel est le thème central de tout le document. Mais à peine, quelques pages plus loin a-t-il explicité cette affirmation de base, qu'il semble s'écarter nettement du sens que le Docteur angélique attribuait au terme « Église » : pour notre Encyclique, cette Église qui est appelée le Corps Mystique du Christ, c'est l'Église sainte, catholique, apostolique et romaine. Voici le texte capital : *Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam — quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est — nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur mysticum Iesu Christi Corpus* [2].

Faut-il en conclure que pour notre document le Corps Mystique du Christ est *adéquatement* et *exclusivement* l'Église Romaine ? Il nous semble que non, pour les raisons suivantes.

a) Regardons de près le texte fondamental que nous venons de citer. Pie XII y entend rechercher la formule « la plus noble, la plus excellente, la plus divine pour définir et décrire » la véritable Église du Christ, c'est-à-dire l'Église Catholique Romaine, et la trouve dans l'expression « Corps Mystique de Jésus-Christ ». Mais dire de l'Église qu'elle est un Corps Mystique, c'est employer une image, une métaphore pour exprimer au mieux une vérité ineffable et une réalité mystérieuse. Le pape le dit lui-même, en reprenant sévèrement ceux qui y voient plus qu'une métaphore [3]. Pour lui, tout en comparant plus d'une fois [4] Corps Mystique et corps physique, il les distingue soigneusement [5]. De plus, notamment lorsque l'image du corps pourrait

1. A, 194 ; Tr n. 1.
2. A 199 ; Tr. n. 13.
3. « Non enim desunt qui haud satis considerantes Paulum Apostolum *translata tantummodo verborum significatione* hac in re fuisse locutum... perversum alioquod inducunt unitatis commentum ». A, 234 ; Tr. n. 85.
4. Par ex. : A, 200-202, Tr. n. 16, 17, 18 etc. ; il s'agit bien d'une comparaison « (unio) nostri... corporis compagine comparatur », A, 226, Tr. 67.
5. A, 221-221, Tr. n. 59.

prêter le flanc à quelque méprise, il n'hésite pas à recourir à d'autres métaphores, spécialement à celle de l'Épouse [1], ou encore à celle de la Cité [2], de l'édifice ou de la maison [3], du troupeau [4], de la vigne [5], du règne [6]... Une image, quelque parfaite qu'elle soit, n'est jamais une définition rigoureuse : ce n'était d'ailleurs pas son intention d'en donner une [7]. Ce qu'il veut nous donner, c'est une définition descriptive : *ad definiendam describendamque* [8] ; celle du Corps Mystique en est la plus belle et la plus excellente — mais non encore adéquate — pour ce qui concerne l'Église militante (nous dirons de suite pourquoi) et l'on doit dire que l'Église Catholique Romaine réalise le plus parfaitement, autant que c'est possible ici-bas, tout ce qu'implique la notion de Corps Mystique.

b) « Autant que c'est possible ici-bas », fallait-il ajouter. En effet, le saint Père, dans son introduction, nous dit très clairement qu'il se limitera dans son exposé, à ce qui concerne la seule Église militante [9]. C'est affirmer par le même coup que le Corps Mystique concerne également, et pour le moins, l'Église triomphante [10].

1. A, 207, Tr. n. 32 et passim.
2. A, 237, Tr. n. 90.
3. A, 205, Tr. n. 27 ; A, 243, Tr. n. 101, 102.
4. A, 243, Tr. n. 102.
5. A, 226, Tr. n. 67.
6. A, 224, Tr. n. 63. — On a remarqué que l'expression « peuple de Dieu », pourtant scripturaire, ne se retrouve pas plus dans l'Encyclique que dans le livre du P. Tromp.
7. Bien qu'elle soit en partie dogmatique, « l'Encyclique n'a pas les allures d'nn exposé théologique technique » V. MOREL, *Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine*, dans N. R. T., 1948, p. 724, n. 50. Le but du Saint Père est plutôt pratique : réfuter des fausses théories, exhorter à l'union les chrétiens et les peuples (1943 est en pleine guerre) « C'est tout naturel alors que la partie doctrinale de l'Encyclique revête le caractère d'un panégyrique du Corps Mystique du Christ, dont elle célèbre la grandeur et la beauté dans des termes qui pourraient autrement paraître manquer de rigueur ». D. LIALINE, *Une étape en ecclésiologie*, *Irénikon*, 1947, p. 48-49.
8. Dans ce sens, MOREL, *art. cit.*, p. 718.
9. « ea *praesertim* enucleando edisserendoque quae ad militantem pertinent Ecclesiam » A, p. 193, Tr. n. 1. Voir la glose du P. Tromp dans son édition de l'Encyclique, p. 74.
10. Dans ce même sens, LIALINE, *art. cit.*, 1946, p. 317 et 1947, p. 52 ; MOREL, *art. cit.*, p. 701.

c) Et l'Église souffrante aussi. En effet un autre passage du document pontifical englobe explicitement les âmes du Purgatoire parmi les membres du Corps Mystique : *nullus autem membra huius venerandi Corporis haec communis supplicatio obliviscatur; eosque praesertim reminiscatur qui vel terrestris huius incolatus angustiisque premuntur, vel vita functi piaculari igne purificantur* [1]. Le *eosque praesertim* indique bien que ceux qui vont être énumérés sont toujours des membres du Corps Mystique, ceux qui ont le plus besoin de nos prières. Le point-virgule qui précède le « eosque » ne constitue pas un arrêt dans la pensée équivalant à ceci : « prions pour les membres du Corps Mystique ; en outre, n'oublions pas... ». Traduire ainsi serait forcer le texte.

d) Il faut même aller plus loin. Dans ce même passage où le Souverain Pontife englobe les âmes du Purgatoire parmi les membres du Corps Mystique, il y compte également, semble-t-il, les catéchumènes. A la suite du texte que nous venons de citer, il ajoute incontinent : *Neque eos praetermittat qui christianis praeceptis instruuntur, ut quam primum lustralis aquae lavacro expiari queant* [2].

e) On a raison d'insister, avec le Pape, sur la nécessité des signes visibles de rattachement au Corps Mystique. Mais Pie XII veut-il s'opposer ainsi à la pensée de saint Thomas pour qui

1. A, 242, Tr. n. 99.
2. *Ibidem.* — M. A. CHAVASSE, embarrassé par la place de cette phrase, juge que « les sous-titres de la traduction française : « Pour les membres de l'Église » — « Pour ceux qui ne sont pas encore ses membres » — sont très mal placés dans le texte » (*Ordonnés au Corps Mystique, N. Rev. Théol.*, juillet-août, 1948, p. 695, n. 20) et que l'on doit placer ce dernier sous-titre *avant* la mention des catéchumènes. Nous ne pouvons nous ranger à cet avis ; qu'on remarque en effet : 1. que ces divisions et ces sous-titres sont ceux de la traduction officielle de l'imprimerie polyglotte vaticane ; 2. qu'ils sont repris et adoptés par le P. Tromp qu'on ne peut soupçonner d'être trop large dans l'énumération des membres du Corps Mystique ; 3. que le texte authentique de l'Encyclique, publié dans les A. A. S., p. 242, ne permet pas l'insertion de ce sous-titre : « Pour ceux qui ne sont pas encore ses membres », avant la mention des catéchumènes, car cette phrase fait partie intégrante du paragraphe où sont cités les membres de l'Église, tandis que ceux qui n'en sont pas les membres sont énumérés dans le paragraphe suivant.

l'on devient membre actuel du Christ par la grâce sanctifiante ou au moins la foi surnaturelle, et pour qui un membre actuel du Christ, c'est avant tout un homme vivifié et uni à son Chef par l'Esprit-Saint, âme de l'Église ? Certainement non. Pour le Souverain Pontife également, l'Esprit-Saint est le principe de toute l'unité du Corps Mystique, de l'union du chrétien au Christ et de tous les fidèles entre eux, comme il est la source de tous les dons divins qui leur sont communiqués [1]. C'est numériquement le même Esprit qui habite tout entier dans le Christ et qui est présent, tout entier aussi et réellement, *reapse existens*, dans chacun des membres de son Corps Mystique, *tam in universa compage (corporis), quam in singulis partibus* [2] *totus in Capite cum sit, totus in corpore, totus in singulis membris* [3]. En un mot, le Saint-Esprit est l'âme de ce Corps qu'il « imbibe », remplit, vivifie et unifie [4].

Tout homme en qui habite l'Esprit-Saint, devient ainsi progressivement semblable au Christ pour la gloire du Père [5], si bien qu'on peut dire que le Christ vit en lui [6] et que, uni au Chef, il est uni à tous les autres membres du Corps.

De telle sorte que, selon Pie XII également, le chrétien est constitué membre du Christ, ou membre de son Corps — c'est tout un [7] — parce que et dans la mesure où l'Esprit-Saint le meut, le sanctifie et finalement habite en lui « d'une manière impénétrable », comme objet de connaissance et d'amour [8]. « Ce ne serait pas trahir sa pensée (de Pie XII) que d'affirmer que

1. « Ille est, qui coelesti vitae halitu in omnibus corporis partibus cuiusvis est habendus actionis vitalis ac reapse salutaris principium », A., 219, Tr. n. 55. Cfr A., 218-219, Tr. n. 54 ; A., 234, Tr. n. 86 ; A., 226, Tr. n. 68.

2. A, 222, Tr. n. 60 ; A. 230, Tr. n. 78.

3. A, 219, Tr. n. 55.

4. A, 219-220, Tr. n. 55 ; « permeat », A, 218, Tr. n. 52 ; « replet » A, 223, Tr. n. 61 ; « animi Spiritu Christi imbuitur », A, 238, Tr. n. 91.

5. « ...ut ipsa (Ecclesia) eiusque singula membra magis in dies magisque servatori nostro adsimilentur », A, 219, Tr. n. 54.

6. Le Christ vit dans l'homme justifié : A, p. 220, Tr. n. 56 ; A, 218, Tr. n. 52 ; A, 239, Tr. n. 92 ; A, 230, Tr. n. 77 ; A, 228, Tr. n. 71, etc. Comment cela se produit-il ? « Est nempe Christus in nobis... per Spiritum suum quem nobiscum communicat », A, 230, Tr. n. 77.

7. Cfr note 2, p. 246.

8. A, 231, Tr. n. 80.

c'est en elle (l'inhabitation du Saint-Esprit) que réside le mystère ecclésiologique par excellence ; tout le reste, dans le Corps Mystique, y étant ordonné, avec, bien entendu, pour but final, la glorification de la Trinité »[1].

Ainsi donc, sans oublier la nécessité des Sacrements, surtout du baptême d'eau, pour devenir *normalement* membre intégral du Corps Mystique, on ne peut nier que la présence du Saint-Esprit dans l'âme est autrement plus importante et primordiale. On ne peut la passer sous silence quand on cherche à déterminer l'extension du Corps Mystique.

Dès lors, si en dehors des limites visibles de l'Église romaine, tel homme se trouve gratifié de cette présence du Saint-Esprit — produite sans doute en lui par le truchement d'une intervention, soit sacramentelle, soit même extra-sacramentelle, de l'Église Romaine, et en tout cas l'orientant vers elle — pourquoi ne pas lui reconnaître, selon les données même de l'Encyclique, la qualité de membre, réel et véritable[2], quoiqu'incomplet et invisible, du Corps Mystique et donc de l'unique Église du Christ? C'est au « tissu visible de l'Église Catholique » *(ad adspectabilem Catholicae Ecclesia compagem)* que les dissidents n'appartiennent pas[3], non pas nécessairement à l'Église qui est visible *(ad adspectabilem Ecclesiam)*[4].

Les considérations que nous venons de faire nous permettent donc de conclure que selon l'Encyclique *Mystici Corporis*, on puisse appartenir actuellement au Corps Mystique sans être membre actuel ou membre visible de l'Église Romaine : les bienheureux et les âmes du purgatoire ne sont pas membres actuels de celle-ci, ils le sont de celui-là. Quant aux catéchumènes et à tous ceux qui, en dehors des limites visibles de l'Église,

1. LIALINE, *art. cit.*, 1946, p. 301.
Nous avons retrouvé au moins 53 fois dans l'Encyclique la mention expresse du Saint-Esprit. C'est dire l'importance que Pie XII attache à sa présence et son action dans la constitution du Corps Mystique.

2. Dans ce sens : JOURNET, *op. cit.*, t. II, p. 1065-1066 : l'appartenance latente, invisible, non manifestée, à l'Église, est pourtant réelle, ontologique.

3. A, 243, Tr. 101 ; cfr Encycl. « *Summi Pontificatus* », AAS., 1939, p. 418-419.

4. A, 199, Tr. 12.

possèdent la grâce et l'inhabitation en eux du Saint-Esprit, âme de l'Église, ils sont d'une manière spirituelle et réelle, membres du Corps Mystique et donc de l'Église unique, sans en être membres visibles.

Le P. Morel était-il fidèle à l'Encyclique lorsqu'il écrivait : « Sur le plan réel, le Corps Mystique terrestre *déborde* l'Église Catholique romaine »[1] ? Il nous semble bien que non. Il l'aurait été en affirmant : « ... déborde, dans ses inchoations latentes, les limites visibles (l'*adspectabilis compago*) de l'Église Romaine ». Corps Mystique terrestre et Église Romaine, en effet, s'identifient, « *sunt idem et unum* ». Mais la manifestation visible intégrale ou achevée de cette unique réalité est plus restreinte, plus étroite que sa zone d'influence, ses ébauches ou ses prolongements anormaux.

4. *Précisions.* — Dans ces conditions, nous dira-t-on, les catéchumènes, les chrétiens dissidents ou même les païens justifiés peuvent être membres véritables du Corps Mystique et de l'Église Romaine ? Assurément. Mais, insiste-t-on, le saint Père ne rappelle-t-il pas que pour appartenir à l'Église Catholique, il faut avoir reçu le baptême d'eau, professer la vraie foi et ne pas s'être, par sa faute, séparé de la communion ecclésiastique[2] ? Et ne dit-il pas, avec beaucoup plus d'exac-

1. *Art. cit.*, p. 719 et ss.

C'est dans le même sens qu'il faut juger et modifier l'expression du P. Holstein qui, après l'Encyclique, reprenait la formule que le P. de Lubec adoptait en 1938 : « *Sans être en tout point coextensive* au Corps Mystique, l'Église visible n'en est pas adéquatement distinctes ». *Église et Corps du Christ. Études*,nov. 1950, p. 244. La formule serait rigoureusement exacte s'il s'agissait du Corps Mystique total qui s'étend jusque dans la gloire ; quant au Corps Mystique terrestre, il faut dire qu'il est, en son état achevé, en tout point coextensif à l'Église visible, et vice-versa, mais ni l'un ni l'autre n'est coextensif entièrement à leurs limites visibles : on peut appartenir réellement à cette unique Église Romaine — Corps terrestre du Christ, quoique d'une manière invisible et incomplète.

Le même auteur nous paraît tomber dans un excès opposé lorsqu'il écrivait naguère : « il faut bien se convaincre qu'il *ne peut* y avoir d'appartenance *véritable* au Corps du Christ, sans appartenance *normale visible* à l'Église hiérarchique ». (*Le peuple de Dieu* dans « *L'Union* », février 1952, p. 13). Nous verrons, dans un instant, qu'une appartenance réelle au Corps du Christ ou à l'Église hiérarchique — c'est tout un ici sur terre — est possible sans y être normalement et visiblement rattaché.

2. A, p. 202, Tr. n. 21.

titude, qu'ils sont plutôt « ordonnés par un vœu (au moins) inconscient »[1] au Corps Mystique ? Ils ne peuvent donc y appartenir[2] !

Ces difficultés sont loin d'être sans issue et nous avons déjà montré comment. Pour mieux préciser notre pensée, ajoutons les considérations suivantes.

Sans nous étendre sur la question des membres de l'Église, ce qui nous mènerait trop loin, qu'il nous suffise de rappeler que l'énumération des conditions nécessaires pour être membre de l'Église, concerne ceux qui *reapse* lui appartiennent. L'emploi de cette particule par le Pape n'a pas manqué d'attirer l'attention des commentateurs[3]. Elle exprime une appartenance *plénière*[4], normale, *intégrale* et *complètement visible*, qui laisse la place à une appartenance *amoindrie*, inchoative, *partiellement ou complètement invisible*, anormale sans doute mais véritable et non illusoire. De nombreux théologiens, même et surtout après l'Encyclique, au lieu de parler de membres de l'âme de l'Église, comme on disait jadis, ou, ce qui est pire, de membres de l'Église invisible, reconnaissent l'existence de *membres invisibles de l'unique Église qui, ici sur terre, est et doit être visible*[5].

1. A, p. 243, Tr. n. 101.

2. H. HOLSTEIN, *Études*, *art. cit.*, p. 248-249. Il ajoute cependant à la page suivante que le baptême du schismatique l'*incorpore* à la véritable Église. Incorporation n'implique-t-elle pas une réelle appartenance ?

3. Surtout CHAVASSE, *art. cit.*, p. 690 et ss. ; également LIALINE, *art. cit.*, 1947, p. 43 ; JOURNET, *Nature du Corps de l'Église*, *Rev. Thom.*, 1949, I-II, p. 200, n. 2 ; A. LIÉGÉ, *L'appartenance à l'Église et l'Encyclique Mystici Corporis Christi*, *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* Oct. 1948, p. 351, n. 2 ; HOLSTEIN, « *Le Christ Tête de tous les hommes* », *Année Théol.*, 1950, p. 18, n. 2. L. RICHARD, *Le baptême, incorporation visible à l'Église*, *N. Rev. Théol.*, Mai, 1952, p. 491, pour qui *reapse* signifie « en toute vérité et sans restriction ».

4. Sic CHAVASSE, *loc. cit.* — Le mot *reapse* se retrouve 9 fois dans l'encyclique *Mystici Corporis*. En deux endroits (A. 236, Tr. n. 88 ; A. 239, Tr. 92) il inclut nettement une nuance de perfection et de plénitude qui laisse explicitement la place à un mode de réalisation incomplet mais non illusoire. De son côté, l'encyclique *Mediator Dei et hominum*, du 20 nov. 1947, « second chapitre d'un livre commencé en 1943 par *Mystici Corporis* », (*Osservatore Romano*, 30 nov. 1947) utilise 14 fois le terme *reapse* et ici, presque toujours, il s'oppose à un mode de réalisation ou spirituel ou incomplet, mais non imaginaire et non dénué de valeur. (A. A. S. 1947, surtout pp. 560, 563, 565-656, 593).

5. Admettent une appartenance invisible à l'Église visible, p. ex. :

Nous inspirant des précisions de Mgr Journet, des PP. Lialine et Congar et de A. Chavasse [1], nous proposerions la classification suivante des diverses appartenances possibles à l'unique Église, Catholique et Romaine :

1. Appartenance (ou incorporation) plénière, intégrale, « avouée » et complètement visible : ceux qui possèdent les trois signes visibles exigés par l'Encyclique. C'est la seule appartenance normale. Elle peut être :

a. spirituelle ou vivante, si ces membres ont la grâce.

b. matérielle ou infirme, s'ils ont perdu la grâce, mais conservent la foi et la communion à la hiérarchie.

2. Appartenance partiellement visible, mais virtuelle ou « en acte ébauché » (Journet) : ceux chez qui fait défaut l'un ou l'autre des trois signes. Elle est (ainsi que les suivantes) anormale et non avouée. Cette appartenance peut être :

a. Spirituelle et vivante : p. ex. l'hérétique matériel ou le catéchumène, s'ils sont en état de grâce. Ils appartiennent invisiblement à l'Église visible, par la grâce qui constitue en eux un « vœu ou désir » soit conscient, soit inconscient, soit « paradoxal » (le cas de celui qui de bonne foi, par ignorance invincible, rejette positivement l'Église catholique).

b. Matérielle ou malade : les mêmes sans la grâce.

c. Matérielle et reniée : ceux qui, après le baptême, veulent eux-mêmes et de mauvaise foi se séparer de l'Église.

A. LIÉGÉ, *art. cit.*, p. 355 ; LIALINE, *art. cit.*, 1947, p. 44 ; LABOURDETTE, O. P., *Rev. Thom.*, 1950, I, p. 51-52 et II, p. 403 ; Mgr JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 1941, T. I, p. 46, 47 ; T. II, 1952, p. 953, 1065, etc. et art. cit., p. 200 ; TAYMANS, S. J., *L'Encyclique Humani Generis et la Théologie, art. cit. Nouv. Rev. Théol.*, Janv. 1951, p. 19 ; DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Paris, 1949 (mais rédigé en 1942-43), p. 138 ; MARCHAL, P. B., *L'invisible présence de l'Église*, Alger, 1950, p. 10, 11, 14, 45-49 ; L. RICHARD, *art. cit.*, p. 491 ; A. LÉONARD, O. P., *Simone Weil et l'appartenance invisible à l'Église*, dans *La Vie spir.*, supplément, 15 Mai 1952, p. 137-167 ; surtout p. 155-159 ; P. MICHALON, P. S. S., *L'Église, Corps Mystique du Christ glorieux* dans *N. Rev. Théol.*, juillet-août, 1952, p. 687 ; Dr W. VAN DE POL dans *Extra Ecclesia nulla salus*, in *Jaarboek 1951*, Werkgenootschap v. Kath. Theol. in Nederland, gedachtwisseling, bl. 26.

1. C'est du cours polycopié sur l'Église de A. CHAVASSE, que nous nous inspirons, IIe P., 2e Sect., ch. X, p. 85-88.

3. Appartenance complètement invisible ou latente mais spirituelle et donc virtuelle, inchoative ou ordonnée : ceux à qui il manque les trois signes visibles mais qui sont unis au Christ par la grâce qui nécessairement les ordonne vers l'Église visible par l'intervention de laquelle ils l'ont reçue (ministère extra-sacramentel de l'Église). C'est le cas du musulman ou du païen justifié (« les justes du dehors » dit Mgr Journet).

4. Appartenance complètement invisible et purement potentielle : les non-chrétiens en état de péché. C'est à peine si on peut parler ici d'appartenance. On peut cependant conserver ce mot, car le Christ non seulement voit et aime dans son Épouse le genre humain tout entier : « *Divini Sponsi amor tam late patet ut neminem excludens, universum humanum genus in sua sponsa amplectatur* » [1], mais encore octroie à tous au moins quelques grâces actuelles qui de soi les orientent vers l'Église [2]. Telle est également la volonté de cette dernière qui veut tous se les incorporer réellement [3].

Cette classification nous permet de répondre à la difficulté suscitée par l'affirmation du Saint Père, statuant que ceux qui sont unis au Christ par la grâce mais non par les trois signes visibles sont « ordonnés » au Corps Mystique ; et donc, s'il y a ordination, disait-on, il ne peut être question d'appartenance. A cela, il faut répondre : ce qui les « ordonne » à l'Église c'est (pour les catégories 2 *a.* et 3) le « *votum* » *saltem inscium.* Or « ce *votum,* l'enseignement traditionnel l'a toujours entendu dans le sens d'une disposition réelle, fruit dans l'âme d'une authentique grâce de Dieu. Il a toujours signifié par là bien autre chose — c'est ce que rappelle encore l'Encyclique *(Humani Generis)* — qu'« une vaine formule » » [4]. Si donc cette ordination

1. A, p. 239-240, Tr. n. 95.
2. Cfr A, 240, Tr. n. 95 ; A, 220, Tr. n. 57 ; A, 206, Tr. n. 30.
3. A, 243, Tr. n. 101, 102. Dans l'Encyclique *Evangelii Praecones* l'Église catholique est dite « la mère aimante de *tous* les hommes » (*Doc. Cath.*, 1 juillet, 1951, col. 789).
4. TAYMANS, *art. cit.*, p. 19.
Le Dr. L. Smit affirme, indûment semble-t-il, que si Pie XII parle de « votum inscium », c'est pour rejeter le « votum implicitum » des théologiens. *Extra Ecclesia nulla Salus* in *Jaarboek*, 1951, bl. 15, 22. N'est-ce pas jouer sur les mots ?

constitue un rattachement réel, pourquoi ne pas parler *d'une véritable appartenance* [1], *quoique imparfaite et incomplète?* On peut faire des remarques similaires à propos des caractères sacramentels que conservent certains dissidents, même en état de péché (catégorie 2 *b.* et *c.*), ou du catéchumène qui professe la vraie foi mais n'est pas encore justifié : ces signes visibles les rattachent très réellement à l'Église du Christ à laquelle ils appartiennent donc, quoique incomplètement.

Pourquoi même ne pas leur accorder, aux uns et aux autres, l'appellation de « membres » de l'Église, s'il est vrai que méritent ce nom tous ceux qui possèdent « *aliquam saltem cohaesionem cum corpore et aliquam saltem participationem vitae corporis* » [2], et si l'on prend ce mot, ici, dans un sens plus large. L'Encyclique *Mystici Corporis*, non seulement ne défend pas « un usage plus large et moins rigoureux de cette expression, dont... on trouve un exemple chez Benoît XIV » [3], mais elle nous y invite, puisqu'elle compte, nous l'avons vu, les catéchumènes parmi les membres de l'Église, et même emploie le terme « membres » pour désigner ceux qui sont totalement séparés de l'Église par leur propre faute : « *membra a Corpore omnino abscissa* » [4].

Ceux, au contraire, qui sont rangés dans la catégorie 4 ne méritent que très improprement le titre de membres, puisqu'aucune réalité *habituelle* et *inhérente* ne les rattache surnaturellement au Christ, ce qui était le cas pour ceux qui possédaient soit la grâce sanctifiante (ou au moins la vertu infuse de foi) soit le caractère indélébile du baptême. C'est pourquoi saint Thomas les appelait « membres potentiels ». Pie XII évite de leur donner ce nom, mais conserve l'assurance très certaine

1. C'est l'avis également de D. J. GRIBOMONT, *Irénikon, art. cit.* p. 347 ; idem pour Mgr JOURNET, cfr note 2 p. 240. De même A. CHAVASSE, qui dans son cours, *loc. cit.*, p. 85 et 87, explique à deux reprises que l'appartenance non avouée, anormale, inchoative est cependant ontologiquement réelle et objective.

2. FRAGHI, *De membris Ecclesiae*, Romae, 1937, p. 35.

3. CHAVASSE, *art. cit.*, p. 700, qui cite plus haut, dans sa note 32, le texte de Benoît XIV donnant à l'hérétique validement baptisé le titre de membre de l'Église catholique.

4. A, p. 220, Tr. n. 55. Pour être complètement séparé de l'Église, il faut une faute grave personnelle : A., p. 202, Tr. n. 21.

qu'étant tous appelés à devenir membres *actu* de l'Église, ils le sont tous, par conséquent, *in potentia.*

Le P. Lialine, suivi par le P. Holstein, préfère réserver l'expression « membres de l'Église ou du Corps Mystique » à ceux qui possèdent les trois signes visibles, quitte à donner à ceux qui sont unis au Christ par la grâce le nom de « membres du Christ » [1]. Mgr Journet qui, dans son dernier ouvrage, rejette résolument, et à bon droit, cette distinction [2], en proposait jadis une similaire entre « Corps du Christ » et « Corps de l'Église » [3]. Avec le P. Gribomont, nous trouvons cette distinction peu opportune [4]. Le P. Morel parle du Corps Mystique au sens simple, comprenant tous ceux qui vivent de la grâce du Christ, et du Corps Mystique au sens éminent, coïncidant avec l'Église Catholique romaine [5]. Nous préférerions nous exprimer un peu différemment et reconnaître à l'intérieur du Corps Mystique total du Christ, coïncidant avec l'Ecclesia dont nous parlait saint Thomas, à côté du Corps Mystique triomphant, celui du Ciel, et du Corps Mystique souffrant, celui du Purgatoire, ***un seul Corps Mystique terrestre, se réalisant à l'état d'ébauche*** partout où la grâce existe (sur le plan de la « res », selon les suggestions du P. Gribomont) [6], et partout où les caractères sacramentels ou la profession de la vraie foi rattachent visiblement à l'Église (sur le plan du « *sacramentum tantum* » mais incomplètement), et ce ***même*** Corps Mystique terrestre ***se réalisant à l'état achevé et normal*** dans la seule Église Catholique romaine (sur le plan du *sacramentum*, complètement).

1. Lialine, *art. cit.*, 1947, p. 44 ; Holstein, *Année Théol.*, 1950, *art. cit.*, p. 25. De même Dr L. Smit, *Extra Ecclesia nulla salus*, *Jaarboek*, 1951, bl. 21.

2. *Op. cit.*, t. II, p. 1058, 1075 etc. De même, contre L. Smit, Dr L. Cornelissen, O. P., *Jaarboek*, 1951, bl. 30. Et à bon droit. L'Encyclique *Mediator Dei et hominum* le déclare explicitement quand elle dit que ceux qui n'ont pas reçu le « baptismatis lavracrum », pas plus qu'ils ne sont (*reapse*, dans le sens expliqué plus haut) membres du Corps Mystique, ainsi « neque membra (sunt) Christi ». (A. A. S. 1947, p. 539). On est dans la même mesure membre du Corps et membre de la Tête.

3. *Rev. Thom.*, 1949, *art. cit.*, p. 128.

4. Gribomont, *Irénikon*, 1949, *art. cit.*, p. 346.

5. *Art. cit.*, p. 708.

6. *Art. cit.*, p. 331-354.

On devine dès lors comment l'assertion tranchante de l'Encyclique *Humani Generis* nous semble devoir être comprise et quelles sont les nuances qu'il faut y apporter. Nous la comprenons ainsi : « Le Corps Mystique du Christ, c'est-à-dire le Corps Mystique *terrestre, à l'état achevé et parfait*, et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose » ; ou : « le Corps Mystique du Christ, dans l'état achevé de sa condition terrestre (état transitoire et imparfait en comparaison de son état définitif qu'il atteindra au Ciel surtout après la Résurrection) coïncide exactement avec l'Église une, sainte, catholique, apostolique et romaine, la seule Église terrestre fondée par le Christ ».

III. Conclusion.

Les deux formules de saint Thomas et de Pie XII identifiant Église et Corps Mystique du Christ se situent sur deux plans superposés mais sans se contredire aucunement. Tout en reconnaissant que leurs termes contiennent, dans la pensée de leur auteur respectif, un sens plus ou moins large, on aurait tort de vouloir les opposer.

Saint Thomas comprend l'identification de cette manière : L'Église, au sens le plus universel, comprenant les anges et les hommes en tant qu'ils sont unis au Christ par la grâce (ou la foi), est adéquatement et « actuellement » *(actu)* le Corps Mystique du Christ. Pie XII l'entend de cette façon : le Corps Mystique du Christ, terrestre et dans son état achevé et pleinement manifesté, parfaitement constitué autant qu'il peut l'être ici-bas selon les exigences de sa vie « pérégrinale », est adéquatement l'Église Catholique romaine.

Plus brièvement : D'une part : Église et Corps Mystique du Christ : *unum et idem*. D'autre part : Église Catholique romaine et Corps Mystique terrestre à l'état achevé : *unum et idem*. Ces deux aspects qui se situent, l'un sur le plan de la *res*, l'autre sur celui du *sacramentum* [1], se complètent, s'harmonisent et se nuancent mutuellement. Les deux formules sont rigoureu-

1. *Ibidem*, p. 353.

sement exactes, chacune à son échelle. Il ne suffisait donc pas, pour les accepter toutes deux sans restriction, de préciser le sens accordé par l'une et l'autre à l'expression « Corps Mystique du Christ » ; il fallait également montrer que l'autre terme d'identification — le concept « Église » — est susceptible lui-même d'être entendu d'une façon plus ou moins large et quelle en est de fait l'acception dans les deux cas. Seul le bénéfice de ces *deux* mises au point peut écarter tout reproche d'opposition réelle entre les Encycliques *Humani Generis* et *Mystici Corporis* d'une part, et la doctrine thomiste d'autre part.

* * *

Nous avons conscience, en terminant, d'avoir peut-être ici ou là, donné l'impression de « théologiser » à outrance. En poussant l'analyse, nous n'avons nullement voulu conceptualiser, énerver ou évacuer le mystère. Cette démarche pourtant était légitime, nécessaire et bienfaisante. Légitime, parce que l'analyse et les concepts qui l'exprimaient, étaient conscients de leur pauvreté et de leurs limites, et se subordonnaient à la réalité de la foi qui les domine et les déborde. Nécessaire et bienfaisante, parce qu'elle a manifesté, à propos du sujet étudié, malgré des préoccupations, une problématique et, parfois, une formulation différentes : l'accord foncier entre l'enseignement du Magistère actuel et celui d'une doctrine traditionnelle cristallisée par le Docteur angélique et à laquelle le Souverain Pontife ne demande nullement de renoncer. C'est dire que la voix de cette tradition théologique reste invitée, comme par le passé, à prolonger son écho dans la synthèse ecclésiologique qui, de nos jours, essaye de se construire.

Héverlé. D. M. Nothomb, P. B.

Les Membres de l'Église.

Les commentateurs de l'Encyclique *Mystici Corporis* (1943) se sont laissé fasciner par la question des membres de l'Église qui y était touchée avec une insistance nouvelle. Le document a produit deci-delà un effet de choc, presque de désarroi. C'est en raison des hésitations amenées par diverses interprétations, qu'en 1950, l'Encyclique *Humani Generis* est revenue sur ce même sujet, en déclarant que « le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose ».

On a non sans raison, attiré l'attention sur la différence de biais entre la doctrine du Corps mystique du Christ exposée par saint Thomas et les scolastiques et celle de l'Encyclique de 1943. Rien de plus naturel qu'on ait cherché aussi à montrer qu'il n'y avait entre les deux manières de voir ni opposition ni contradiction.

Il nous paraît cependant, et nous allons essayer de le montrer, que la doctrine de l'Encyclique marque, dans sa divergence même, une importante orientation nouvelle par rapport aux notions ecclésiologiques des scolastiques, dont la doctrine porte généralement l'empreinte d'une époque à structure sociale « non-brisée ». Depuis la paix constantinienne en effet jusqu'en la période moderne l'Église, aussi bien en Orient qu'en Occident, n'apparaissait pas comme distincte de la société chrétienne ; organiquement unie à l'État, elle constituait avec lui comme une seule « société sacrale ». C'est ce qui fait, notamment, que la question si actuelle de la tolérance religieuse ne peut être transportée dans le passé, sans tenir compte des conditions historiques du moyen âge. Si le Souverain se montrait alors intolérant contre l'hérésie, c'est parce que, en sapant l'Église, c'était la chrétienté qu'on sapait par le fait même, c'est-à-dire la constitution sociale d'alors. Mettre l'hérétique hors d'état de nuire — fût-ce même par la mort — ce n'était pas en ce temps opprimer nécessairement une conscience, c'était exercer une défense sociale.

La synthèse architecturale et « cosmique » qui caractérise l'ecclésiologie thomiste est, pour une large part, conditionnée par les idées d'une époque où l'Église était conçue comme une réalité plutôt statique, soustraite dans son essence aux contingences du temps et de l'histoire, et où anges et bienheureux constituaient avec les hommes d'ici-bas « viatores », une seule personne mystique : ce Corps dont le Christ est la tête, *Ecclesia* dans un sens très universel, embrassant dans un tout harmonieux le ciel et la terre. Pour saint Thomas, l'idée de Corps appliquée à l'Église, n'implique pas de soi la visibilité. Pour l'encyclique, au contraire, « un et indivisible » disent trop peu ; l'« organisme » qu'est l'Église doit encore être concret et perceptible aux sens. « C'est parce qu'elle est un corps, disait Léon XIII et Pie XII après lui, que l'Église est visible à nos regards » [1]. Une équivoque planait donc sur la réflexion des théologiens. Il se peut que l'encyclique ait eu l'intention de la dissiper.

I. Visibilité et Société.

La doctrine du rattachement des chrétiens séparés à un élément *invisible* de l'Église — doctrine à laquelle le mouvement œcuménique a apporté lui aussi un changement par son besoin de « visibilité » — avait poussé depuis longtemps l'ecclésiologie catholique vers de nouvelles précisions. Considérons-en les effets, par exemple, dans une question très actuelle : Quelle est la valeur et le sens du temps entre le premier et le second avènement du Christ ? Peut-on dire, en suivant certaines tendances du protestantisme contemporain, qu'avec le Christ et les apôtres l'Histoire Sainte a été achevée, et que nous sommes entrés depuis lors dans le temps de l'« eschatologie réalisée » (Barth), l'essentiel de l'histoire du salut (le fait de la Croix) étant « une fois pour toutes » *(ephapax)* derrière nous ? Cette conception risque de minimiser l'importance et le contenu propre de l'actuel « temps de l'Église ». Les théologiens protestants qui ont vivement

1. Cfr MC 14/15 (Nous indiquons ainsi que le passage en question se trouve entre la 14e et 15e annotation de l'Encyclique ; de notre côté, nous employons la traduction de Mgr Picard (Bruxelles, 1944).

critiqué le premier rapport préparatoire à la future conférence œcuménique d'Evanston de 1954 l'ont très bien vu [1]. D'autre part, les présidents du Conseil œcuménique des Églises disent dans leur message de Pentecôte de cette année : « Nous célébrons aujourd'hui la création, par le Saint-Esprit, de l'Église de Jésus-Christ » [2], ce qui marque nettement le « point de départ », le vrai début de l'actualité ecclésiologique de l'histoire.

Ce point de départ, il ne faudrait jamais le perdre de vue. Pie XII le mettait en évidence lorsqu'il disait : « Le divin Rédempteur *commença* à édifier le temple mystique de l'Église quand Il livra son enseignement en prêchant ; Il l'*acheva* quand Il fut suspendu publiquement à la Croix ; enfin, Il en procura la *manifestation* et la promulgation quand il envoya visiblement l'Esprit-Saint sur ses disciples » [3]. C'est à la Pentecôte que l'Église se forme « visiblement », ou plutôt, c'est alors que, en prenant sa forme définitive, elle devient visible. Tout ce qui avait précédé n'était qu'ébauche. Saint Augustin, en faisant commencer l'Église à Abel, le premier Juste, et en la faisant se continuer dans les Patriarches, les Prophètes et les Rois [4], anticipe en figure sur la notion d'Église. Ce n'était, en ces lointaines origines, qu'une ébauche de la grande réalité, « ombre des choses à venir, la réalité se trouvant dans le Christ » (Col. 2, 17).

C'est par sa manifestation, par son entrée dans la visibilité que l'Église est pleinement constituée, *congregatio* ou plutôt *convocatio* des « enfants de Dieu dispersés » (Jn, II, 52), rassemblement en vue du Règne, réalité active dont l'Esprit-Saint est le principe animateur [5]. Avant le mystère du Christ

1. Le thème de la seconde Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises, suivant celle d'Amsterdam (1948), sera : *Le Seigneur crucifié, espérance du monde.* Cfr Chronique 1951, p. 494 ; 1952, p. 82.

2. Cfr *SŒPI*, 1952, N° 19.

3. Cfr MC 22/24.

4. « Corpus hujus Capitis ecclesia, non quae hoc loco (...) nec illa quae hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem (...) totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium », *In Ps.* 90. Cfr Maurice PONTET, *L'Exégèse de saint Augustin Prédicateur*, ch. 8, Extension visible de l'Église, p. 419 ss.

5. « Magna differentia apparet inter ista duo nomina, Synagogae scilicet et Ecclesiae ; Synagoga namque congregatio dicitur... Ecclesia vero

dans la chair, l'« Église » était encore comme l'enfant dans le sein de sa mère. Elle s'annonçait dans les Justes de l'ancienne Alliance, comme, en Jacob naissant, les mains apparurent avant la tête [1]. Avant la venue du Christ, la vie de l'Église, sa « mission », ne pouvait commencer. Il fallait que vint le Pasteur, le Chef annoncé par les prophètes. Dès l'Épiphanie de celui-ci, par l'onction de l'Esprit et par la proclamation du Père, l'économie du salut passait de l'ère de la prédiction et de la préparation à celle de l'inauguration, de la confirmation et de la proclamation. Jean-Baptiste a vu le Christ et il a porté témoignage. C'est pourquoi il est plus que prophète, et est encore apôtre [2]. Constituée par l'Incarnation, l'Église est manifestée par la descente visible de l'Esprit-Saint et proclamée devant toutes les nations comme « colonne et fondement de la vérité » (I Tim., III, 15-16).

Or, « ceux qui sont divisés pour des raisons de foi ou de gouvernement ne peuvent vivre dans ce même corps ni, par conséquent, de ce même Esprit divin » [3]. Non seulement l'absence de la « vraie foi », mais — comme un élément corrélatif — la non-insertion dans la structure sociologique de l'Église

convocatio nuncupatur », REMY d'Auxerre, *De dedicatione Ecclesiae* (P. L., 131, c. 847). — « Ecclesiam esse congregationem fidelium, vel potius convocationem, notissimum est », PLACIDUS monachus, *Liber de honore Ecclesiae*, c. 2 (P. L., 163, c. 623). Cfr d'autres textes dans H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 36). Cfr aussi James GOOD, *Ecclesia, title of Christian Society*, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, février 1952, p. 126-131, où l'A., à l'encontre des auteurs modernes, souligne le sens classique du mot *ecclesia* pour comprendre son emploi néo-testamentaire. Dérivé de ek-kalein, le mot signifie *the calling out of the people from their homes by the trumpeter or herald in order to discuss some public business*. Les pouvoirs de l'*ecclesia* athénienne furent grands ; on y décida de la paix ou de la guerre. « The ecclesia was a symbol — a symbol of greatness and freedom. It was (in the time of Paul) an ideal no longer attainable in political life, a vision which had disappeared into the past, an ideal of a people united together with sovereign power to guide its own destiny. Above all, it was a symbol of a people gathered around its God — it was also not wholly secular. Here, I believe, is the real motive behind S. Paul's choice of the word *ecclesia* as the chief title of the christian society » (P. 131). Paul a trouvé le mot dans les Septante, mais sans en ignorer le sens « classique ».

1. Cfr. S. AUGUSTIN, *De Cath. Rud.*, III, 6, P. L., 40, c. 314.
2. Cfr S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 11, 4.
3. Cfr MC 19/20.

exclut encore l'appartenance au Corps mystique. Évidemment, l'Église ne se compose pas que de membres éminents en sainteté, « car toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat, comme le schisme, l'hérésie ou l'apostasie, de séparer l'homme du Corps de l'Église » [1]. Mais les limites en sont d'autant plus nettement posées [2]. Le document réagit entre autres, on le sait, contre certaines tendances qui mettent en avant les qualités « pneumatiques » de l'Église tout en négligeant ses aspects « institutionnels ». Il ne suffira pas de définir l'Église comme un « corps surnaturel mystique ». Ceci n'exprimerait pas assez la portée de la métaphore paulinienne du « corps », qui vise l'unité chrétienne en tant que communauté organisée et hiérarchisée, en vertu de la dispensation des charismes dont chaque chrétien a sa part, « selon l'énergie proportionnée à chaque partie » [3]. Les fidèles forment tous ensemble une « corporation » qui, se distinguant de toute autre, appartient au Christ et dépend de Lui dans son existence et sa vie. « Il (le Christ) est à bon droit le seul à conduire l'Église et à la gouverner [4] ».

Il n'est donc pas question d'une « double tête » [5]. « Pierre

1. *Id.* 20/21.

2. Ne devrait-on même pas tirer de l'Encyclique une conclusion concernant le baptême des enfants des non-catholiques ? « Le baptême, dit Pie XII, est le moyen d'être inséré dans le Corps de l'Église» (MC, 19-20). Outre la réception des autres effets du baptême, dont certains sont inamissibles en vertu du « caractère » qu'imprime ce sacrement, ces enfants entrent donc par leur baptême dans l'Église. Mais au sortir de l'eau baptismale, ne sortent-ils pas déjà d'une certaine manière de l'Église proprement dite, car par le fait même de leur milieu, ils sont séparés pour des « raisons de gouvernement » ? L'Église, « corps social », n'a pas d'emprise sur eux par les moyens d'« intercommunion » propre à une société humaine normale. En principe, on passe par le baptême sous la dépendance absolue du Christ (*Ibid.*, 38/39), mais cette dépendance a été aussitôt réduite à d'autres proportions, et à une autre modalité qui soustrait ces baptisés à l'économie de l'Église et de l'Esprit qui l'anime. — Notons toutefois la largeur de l'Église, qui confère toujours à tout prêtre, fût-il apostat ou excommunié, la faculté de réconcilier n'importe quel chrétien de bonne foi au moment de la mort. Il semble donc, d'après la jurisprudence normale, que l'Église n'entend maintenir les dissidents dans l'état de « séparation » que tant qu'ils peuvent faire partie de son corps militant.

3. *Éph.*, 4, 16, cité par MC, 91/92.

4. Cfr MC, 49/50.

5. *Id.*, 60/61.

n'est que Vicaire du Christ », mais le Christ seule Tête du Corps, « sans cesser de gouverner mystérieusement l'Église par lui-même, la dirige pourtant visiblement par celui qui tient sa place sur terre », Pierre étant depuis l'Ascension du Seigneur le « fondement visible pour tous » [1]. « Le Christ et son Vicaire ne forment ensemble qu'une seule Tête » répète, Pie XII après Boniface VIII, excluant par là toute idée d'un double principe de gouvernement dans le Corps mystique [2] : « Ceux-là se trompent donc dangereusement qui croient pouvoir s'attacher au Christ, Tête de l'Église, sans adhérer fidèlement à son Vicaire sur la terre. Car en supprimant ce chef visible et en brisant les liens lumineux de l'unité, ils obscurcissent et déforment le Corps mystique du Rédempteur au point qu'il ne puisse plus être reconnu ni trouvé par les hommes en quête du port du salut éternel » [3].

Toute idée d'un dualisme dans la notion de l'Église est donc constamment écartée au cours de l'Encyclique : en effet « la doctrine très ancienne et constante des Pères nous enseigne que le divin Rédempteur avec son Corps social constitue une seule personne mystique ou, comme dit saint Augustin, le Christ total » [4]. Aussi, « il ne peut y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission dite invisible du Saint-Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des Pasteurs et des Docteurs » [5]. L'image du corps pour exprimer la nature de l'Église sert, dans l'esprit de l'Encyclique, principalement à souligner la fonction sociale — elle-même toute charismatique d'ailleurs — des chrétiens entre eux et dans leurs relations avec le monde ; ils sont ainsi « membres du Christ », lequel, comme la Tête, tient le corps entier en cohésion et en interaction pour que celui-ci soit « un instrument efficace et à jamais durable du Verbe incarné dans la distribution des fruits divins de la Rédemption » [6].

1. *Ibid.*
2. Cfr MC, 61.
3. *Id.*, 61/62.
4. *Id.*, 134/135.
5. *Id.*, 126/127.
6. *Id.*, 39/40.

Ces précisions ecclésiologiques sont incontestablement un acquis nouveau. Elles rompent définitivement avec l'idée que l'Église « Corps mystique » du Christ serait surtout l'ensemble des individus sanctifiés, unis mystiquement au Christ par des liens essentiellement invisibles, communauté spirituelle située au delà des limites visibles d'une société à caractère « juridique ». Certains avaient jadis suggéré de reprendre, pour désigner, l'Église en marche, le terme de « peuple de Dieu », employé dans l'Écriture pour désigner les Israélites, terme qui exprime bien la réalité concrète et historique de l'Église. Mais l'encyclique a préféré maintenir l'expression « Corps mystique » comme désignation principale de l'Église, en précisant avec soin dans quel sens l'Église est *Corps*, comment elle est *Corps du Christ*, comment elle est *Corps mystique* et comment enfin doit être comprise l'union du chrétien avec le Christ dans ce Corps.

II. Le Temps de la Lutte.

Devant les efforts pour clarifier la notion d'appartenance à l'Église, et devant les distinctions nouvelles que certains ont forgées pour garder l'ancienne théologie, on peut se demander si la question n'a pas souvent été envisagée trop exclusivement sous l'angle du salut individuel. Or cet aspect n'est pas l'unique ni même le premier quand il s'agit de l'Église, Corps mystique, puissance collective et communautaire, placée comme une milice en face des « puissances dominatrices de ce monde » (Eph., V, 12). Celles-ci s'y accrochent encore tant bien que mal, quoique leur pouvoir ait été définitivement ébranlé par la victoire de la Croix : elles s'agitent d'autant plus qu'il leur reste peu de temps pour le combat. « Avant la prédication de la Parole de Dieu, dit Origène, tout était en repos ; tant que le son de la trompette de l'apôtre ne retentissait pas, il n'y avait pas de lutte ; mais depuis lors, le royaume de Dieu souffre violence »[1]. Saint Augustin, qui a eu cependant une si large

1. Cfr *In Exodum*, hom. 3, 3 ; *in lib. Jesu Nave*, hom. 12, 1 ; 14, 1 : « Tu vois la multitude des essaims de puissances adverses qui sont excités contre Jésus et l'armée d'Israël. Avant la venue de Notre-Seigneur et

part dans l'élaboration individualiste de l'union du Christ et du chrétien, a exprimé remarquablement cet important aspect du mystère de l'Église, toujours présent du reste à la pensée patristique. « Le Seigneur, dit-il en commentant le verset du psaume *In sole posuit tabernaculum suum,* afin de faire la guerre contre les royaumes des erreurs de ce monde, devait envoyer non la paix mais le glaive sur la terre (Mt., 10, 24) ; il l'a fait en campant ouvertement dans le temps sa tente de soldat *(militare habitaculum suum)*, c'est-à-dire en constituant l'économie de son Incarnation » [1].

Être membre de l'Église, cela signifie donc non seulement avoir de droit une place dans l'Église — droit qu'on a en vertu du baptême — cela veut dire aussi et surtout occuper un rang actif dans une armée rangée en bataille [2]. Un membre de l'Église

Sauveur, elles possédaient en toute tranquillité et sécurité les âmes des hommes ; elles régnaient sur leurs esprits et sur leurs corps. Mais lorsque apparut sur la terre la grâce et la miséricorde de Dieu notre Sauveur, et qu'elle nous apprit à vivre saintement dans ce monde, séparés de toute contagion du péché, de manière que chaque âme recouvre sa liberté et l'image de Dieu dans laquelle elle avait été créée au commencement, les batailles et les combats commencèrent... Plus s'accroît le peuple de Dieu, plus il grandit et se multiplie, plus aussi ils (les démons) s'assemblent en grand nombre pour le combattre ». Cfr aussi *In lib. Jud.*, hom. 9, 2 : « Venisti ad aquam baptismi, istud est certaminis et pugnae spiritualis initium, hinc tibi adversum diabolum nascitur pugnae principium ». — Comparez cette conception par ex. à celle qui apparaît dans E. THURNEYSEN, *Die Lehre von der Seelsorge* (1946), p. 139 : « Vivre dans l'Église ne signifie rien d'autre que participer au pardon des péchés »...

1. « Dominus ut adversus regna temporalium errorum belligeraret, non pacem sed gladium missurus in terram, in tempore vel in manifestatione posuit tanquam militare habitaculum suum, hoc est dispensationem incarnationis ». — Dans un commentaire attribué à Rufin, ce texte est repris avec cette addition « scilicet Ecclesiam suam ». — Cfr P. L., 21, c. 712-713. — La première organisation effective de ce combat contre les *regna temporalium errorum* a été bien relevée par le P. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, I, p. 34 : « Chez S. Marc (III, 6-10) et S. Luc (VI, 1-6), une coïncidence est si nettement marquée dans le récit qu'elle semble avoir été réelle dans les faits et voulue par Jésus : c'est immédiatement après le conciliabule des pharisiens et des hérodiens dont nous avons parlé, qu'est constitué définitivement le collège des apôtres ; l'assemblée qui a décidé la mort de Jésus est mise en face de l'Église dans laquelle Jésus revivra à jamais ».

2. Cfr S. Jean CHRYSOSTOME, *Hom. XXIII*, 4 (in *I Cor.*, X, 12), où il compare l'Église à un vaste champ de bataille sur lequel il y a des blessés et des morts : « Je suis moi aussi du nombre des blessés... Ne nous décourageons pas cependant ; nos maux sont grands, mais non incurables ».

est mobilisé dans la stratégie du Christ Rédempteur. « C'est pour détruire les œuvres du diable, dit saint Jean, que le Christ a paru » (I Jn, III, 8). L'histoire du monde est désormais une lutte spirituelle immense, à laquelle saint Paul nous convie « dans la vertu toute puissante du Seigneur » (Eph., VI, 10), car c'est bien avec son peuple que Dieu a engagé le combat contre les « cosmocrates des ténèbres », et, dans l'Église militante, le Christ vit, militant encore lui aussi. C'est pourquoi saint Étienne, dans son martyre, le verra « *debout* à la droite de son Père » (Act., VII, 55).

Le temps qui sépare l'Ascension du Christ de son retour glorieux implique des notions qu'il faudrait approfondir, et sur lesquelles notre théologie est en déficience, pour avoir été trop longtemps sous l'influence platonisante de la pensée hellénistique. Au dire de certains auteurs orthodoxes modernes, russes surtout, ce serait là également le point faible de l'Orthodoxie orientale, en laquelle la transfiguration et la glorification du Seigneur sont accentuées à ce point d'en faire oublier le « mystère de l'histoire ». Telle est notamment la thèse du Prof. V. Kartašev (Paris), qui a réagi dans ce sens en rappelant que l'évangile palestinien vibrait des résonnances du royaume futur. « Dans l'âme hellénistique, au contraire, disait-il, cette eschatologie historico-sociale a presque totalement disparu, et le Royaume de Dieu s'est transformé en un mystère d'intime contemplation du Salut » [1].

Nous ne croyons guère que, dans l'ensemble de la doctrine paulinienne, on puisse parler « d'une véritable identification de l'Église avec le corps glorieux du Christ » [2]. On voit mal, dans une telle Église, la place du pécheur. M. Cerfaux a du reste réagi contre la tendance de beaucoup d'exégètes, pour qui « le concept de l'Église est susceptible d'un élargissement prodigieux, jusqu'à devenir cosmique, à embrasser la création spirituelle et matérielle dans sa totalité » [3]. « Nous résistons à l'entraînement, écrit-il ; Saint Paul distingue l'ordre de la créa-

1. Cfr *Kyrios*, 1936, N° 3, p. 219.
2. Cfr L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, p. 264.
3. Citation de *L'évolution* » *de « l'évangile de Paul* », par E. B. ALLO, dans *Vivre et Penser*, 1re série, p. 166 s.). Cfr CERFAUX, *o. c.*, p. 262.

tion et celui de la restauration... La récapitulation de toutes choses dans le Christ (Eph., I, 10) ne se limite pas à l'établissement de l'Église mais, pour autant qu'elle (c'est-à-dire cette *anakephalaiosis*) embrasse le cosmos, elle dépasse la portée de l'Église qui, elle, est et restera toujours la communauté, le peuple de Dieu »[1].

La distinction est à retenir. Pour la souligner, joignons-y cette définition de l'Église due à saint Césaire de Nazianze : « *L'Église c'est le Christ selon la chair* »[2]. Elle nous aidera à libérer notre ecclésiologie de certains éléments non-théologiques, et fera ressortir mieux la synthèse entre la théologie « de la gloire » et celle « de la croix ». Nous nous trouvons, par elle, situés au cœur même du dynamisme sacramentel de l'action divine dans l'histoire, sans tomber dans la dure opposition protestante de la nature et de la grâce, opposition qui réduit encore le corps mystique du Christ à une intemporalité qu'il n'a pas.

Quelques théologiens au Concile du Vatican s'étaient montrés réticents quant à l'emploi de l'expression « corps mystique » pour désigner l'Église. Cette expression aurait pu, croyaient-ils, favoriser l'idée d'une Église qui — en opposition à son véritable caractère objectif et institutionnel — serait une espèce de fluide de grâce où âmes pieuses et esprits célestes se trouveraient réunis. Les théologiens catholiques, avec leur distinction de l'âme et du corps de l'Église (l'âme plus grande que le corps), avaient beaucoup contribué à répandre de telles conceptions, et de nombreux ouvriers unionistes en avaient fait un généreux usage. Quoi d'étonnant donc qu'on lise dans le rapport de Toronto du Conseil œcuménique des Églises[3] : « Toutes les Églises chrétiennes, y compris l'Église romaine, reconnaissent qu'il n'y a pas totale identité entre l'ensemble des fidèles de l'Église universelle et l'ensemble des membres rattachés à leur propre Église ». Plus loin, dans le même rapport, on parle de « ceux qui, bien que n'étant pas membres du même corps visible, appartiennent ensemble au corps mystique » (IV, 3). Or, du point de

1. *Ibid.*
2. *Dial. III, interr.* 127, P. G., 38, c. 1024 : *ἡ Ἐκκλησία ἥτις ἐστί Χριστός κατὰ σάρκα.*
3. Cfr *Irénikon*, 1951, p. 37-54.

vue de l'enseignement de l'Église catholique cette conception semble bien désormais exclue. Il y a là plus qu'une question de terminologie et il est utile de s'en rendre compte pour ne pas revenir au vieux thème stérile « âme et corps de l'Église », avec de nouvelles distinctions ou de nouvelles formules.

Extra Ecclesiam nulla salus. Il importe peu ici par qui et dans quel sens ces paroles ont été employées pour la première fois [1]. Elles signifient d'abord et surtout que sans l'Église, le monde reste sans espoir dans son état de perdition ; son histoire est sans dénouement, sans Parousie. L'Église arrache le monde à son *mauvais infini,* « attendant et hâtant l'avènement du jour de Dieu », malgré les moqueurs des derniers temps vivant au gré de leurs convoitises et constatant que tout continue à subsister comme depuis toujours (II Pierre, III). La parole du Christ : « Qu'ils soient un afin que le monde croie que Vous m'avez envoyé » ne vise peut-être pas tant l'élément spectaculaire de l'unité chrétienne que la puissance spirituelle irrésistible qui résultera de la parfaite coordination des charismes, dont sont dotés les chrétiens en vertu de leur caractère baptismal. Chaque baptisé est appelé à remplir une fonction dans la grande œuvre de la Rédemption. Ce n'est pas la possession de certains dons qui est ici décisive, mais l'usage qui en est fait par rapport aux desseins de Dieu [2]. Ce n'est pas de la diversité des dons en soi

1. Il est cependant intéressant de remarquer que la première citation qu'on en trouve est un texte d'Origène, tiré d'une de ces homélies sur les guerres de Josué (Hom. III, 5 ; PG, 12, c. 841-842 : *extra Ecclesiam nemo salvatur*).

2. Voici encore un texte d'Origène qui marque bien cette solidarité dans l'œuvre de la Rédemption : « Je pense encore que tous les saints, en combattant contre ces esprits, en les dominant, en surpassant chacun d'eux, diminuent l'armée des démons et détruisent en quelque sorte un grand nombre d'entre eux. Par exemple, si quelqu'un triomphe, par une vie chaste et pure, de l'esprit de fornication, il n'est plus possible à cet esprit qui a été vaincu par ce saint d'attaquer à nouveau un autre homme ; mais comme ces esprits qui demandaient à Jésus de n'être pas précipités dans l'abîme — ce que le Seigneur a momentanément permis pour une disposition actuelle — de même il paraît naturel que tous les esprits mauvais qui sont vaincus par les saints, soient jetés dans l'abîme ou dans les ténèbres extérieures ou dans le lieu dont ils sont dignes, par le Christ, juste juge et président de cette lutte dans la vie des hommes : c'est pour cela qu'un grand nombre de démons ayant déjà été vaincu, les païens

qu'il s'agit ici avant tout, mais du fait qu'un seul Esprit opère par cette diversité, de sorte que tout et chacun est intégré dans la totalité que continue l'Église, nouvelle Israël, vrai Peuple de Dieu, spirituellement vigilant et perpétuellement sur le qui-vive, en marche vers le Royaume de la promesse. La perfection chrétienne culmine dans la charité, elle est par là essentiellement communautaire et doit se réaliser dans cette perspective de la marche et du combat. La nature de l'Église est incompréhensible aussi longtemps qu'on n'y voit qu'une fonction du salut individuel, conception d'où nous commençons seulement à sortir et non sans peine [1]. Une nouvelle intelligence de la « communauté chrétienne » — fruit, du reste, de circonstances extérieures — nous fait saisir un peu mieux qu'autrefois le mystère de l'Église en tant que communauté par excellence. Le chrétien retrouve ses responsabilités ; il ne peut plus vouloir se sauver tout seul, tout en se mettant en garde aussi contre le rêve médiéval d'un « ordre social chrétien », où l'idéal tendait à se temporaliser et à créer une mystique de conquête. Le Corps mystique est un fait social qui a des répercussions sur toutes les sociétés humaines ; il s'incarne réellement dans l'histoire et participe à la caducité de ses superstructures. Société visible et universelle, l'Église reste pourtant distincte et indépendante de toute autre société tout en gardant jalousement sa transcendance et autonomie, car, dit l'Encyclique « ce qui élève la société chrétienne à un degré qui dépasse absolument tout l'ordre de la nature, c'est l'Esprit de notre Rédempteur qui, comme source des grâces, des dons et de tous les charismes, remplit intimement l'Église et y exerce son activité à jamais » [2].

III. CONCLUSION.

Si dans l'interprétation de l'Encyclique *Mystici Corporis*

peuvent venir à la foi ; ce qui ne serait pas possible, si toutes leurs légions subsistaient dans leur intégrité primitive » (*In lib. Jesu Nave*, Hom. XV, 5 ; trad. G. BARDY, *Origène* (Les moralistes chrétiens, 1931), pp. 62-63.

1. « Les chrétiens individuels ne sont que la poussière d'un peuple ; l'idée-force de Paul c'est le peuple », cfr CERFAUX, *o. c.*, p. 176.

2. Cfr MC, 119/120.

nous tenons compte des notions ici évoquées, l'attitude rigoureuse de ce document dans la question des membres de l'Église ne pourra plus nous étonner. Chez les théologiens, le classement des membres a généralement été « ontologique » [1]. Saint Thomas a de l'Église une conception nettement a-historique [2] et ses critères pour classer les membres sont essentiellement « invisibles » (la grâce et le péché). L'Encyclique ne les adopte pas ; elle a directement en vue la totalité de l'Église dans sa fonction rédemptrice et considère la qualité de membre en fonction de cette totalité, non pas sous l'angle du salut individuel [3].

Pie XII il est vrai, limite son exposé à l'Église militante. Est-ce *ipso facto* affirmer implicitement que le « corps mystique » concerne également l'Église triomphante ? Nous croyons plus sage de dire que cette question *n'est pas traitée*. Sans doute demanderait-elle d'autres précisions (p. ex. : l'Église triomphante n'est plus comme telle, une Église *κατὰ σάρκα*, et d'autre part, elle n'est pas complètement « triomphante » aussi longtemps que le Fils n'aura pas remis le royaume à Dieu et au Père, « après avoir anéanti toute principauté, toute puissance et toute force » (I Cor., XV, 24-28) ; l'Église « triomphante » milite encore avec

1. Cfr par ex. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, T. II (1951), p. 1074. Toute l'idée de « l'âme créée de l'Église » nous semble théologiquement peu éclairante, surtout quand elle est employée comme principe spéculatif de différentes déductions. On ne sort pas ici de l'ancienne équivoque dans la question des membres de l'Église. Nos réflexions sur l'Église sont généralement trop contaminées par ce qu'on pourrait appeler — paradoxalement — des « motifs impurs », provenant du souci unioniste envers les frères séparés en qui nous voyons, souvent à notre honte, tant de bien, au lieu de les concentrer davantage sur une véritable recherche théologique, sans trop sortir du réalisme biblique que la tradition nous transmet. Ainsi Mgr Journet propose quelque part dans son volume de retoucher un peu la comparaison de l'arche chez les Pères pour lui faire exprimer en degrés l'appartenance salutaire (*in potentia*, appartenance tendancielle, etc.) : « On dirait, par exemple, qu'il y avait des animaux impurs dans l'arche, et qu'elle était, sans nul doute, escortée de bons poissons » (p. 1088)...

2. Cfr A. MITTERER, *Geheimnisvoller Leib Christi* (Vienne, 1950), p. 55.

3. Mitterer distingue entre la conception *méristique* (centrée sur les « parties ») de saint Thomas et la conceptionn *holistique* (centrée sur la totalité) de l'Encyclique. Cette étude montre bien comment chez saint Thomas il existe une conception biblico-exégétique et une conception spéculativo-systématique que le docteur médiéval tache vainement d'harmoniser.

nous : c'est l'importance de la *communio sanctorum*, dans la foi et la prière. Il ne nous semble donc pas qu'on puisse se contenter d'une solution qui enlèverait du même coup à la doctrine de l'encyclique toute la clarté qu'elle apporte sur un point précis, à savoir que l'Église, telle qu'elle apparaît visiblement sur la terre, a pleinement droit au titre de Corps mystique, et qu'en dehors de ce Corps on ne peut vivre de l'Esprit qui l'anime ni donner au Sauveur, qui « dirige invisiblement l'Église par lui-même », l'aide qu'« Il veut recevoir des membres de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption »[1].

Beaucoup seront tentés de se raccrocher à la réalité des sacrements, du baptême surtout, pour invoquer une appartenance au Corps mystique. Autre équivoque, que l'encyclique, à notre avis, tient justement à écarter. Le critère d'appartenance est le Corps visible de l'Église catholique. En préjuger, par exemple, au nom d'une grâce invisible de l'Esprit, serait sortir du domaine de la théologie. Sans doute, on peut dans certains cas présumer la présence de l'Esprit dans n'importe quelle confession chrétienne ou encore ailleurs. L'instruction du Saint-Office de 1950 sur le Mouvement œcuménique reconnaît positivement l'influence de l'Esprit chez les non-catholiques. La vie sacramentelle gardée dans les anciennes Églises séparées est elle aussi, une réalité où par une disposition divine *(ex opere operato)* l'Esprit opère toujours. C'est un des plus importants « vestiges d'Église », mais ce n'est là qu'un vestige : son état de séparation ne lui permet pas de s'épanouir pleinement en conformité avec les desseins de Dieu. D'autres vestiges encore, comme la prédication de la Parole et l'enseignement des Saintes Écritures, qui sans doute constituent une « ordonnance de conservation » *(Erhaltungsordnung)* dans l'économie de l'Église, maintiennent dans une existence chrétienne des parties éparses prometteuses de future réintégration. Mais il ne semble pas qu'on puisse affirmer davantage.

D. Th. STROTMANN.

1. Cfr MC, 71/72.

Le Baptême et l'Église. *(suite)*

IV. En Occident, une première étape : le concile d'Arles et saint Optat de Milève.

Un des documents les plus importants de la discipline occidentale sur le baptême des hérétiques est le 8e canon du concile d'Arles. En voici le libellé : « Quant aux Africains qui, usant de leur propre loi, rebaptisent, il a plu (au concile) de décider ce qui suit : Lorsque quelqu'un revient de l'hérésie à l'Église, qu'on l'interroge sur le symbole. Si l'on constate qu'il a été baptisé dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'on se contente de lui imposer les mains pour qu'il reçoive l'Esprit-Saint. Mais si, interrogé, il ne répond pas cette Trinité *(non responderit hanc Trinitatem)*, qu'on le rebaptise »[1].

Ce texte est susceptible d'une double interprétation. On peut, par exemple, l'entendre comme l'application pure et simple à l'Afrique de la discipline romaine. « Le concile d'Arles, écrit Hefele, promulgua dans ce canon 8 la règle de tout temps en vigueur et qui s'est conservée jusqu'à nos jours »[2]. Dans cette hypothèse, les interrogations dont traite le canon concerneraient simplement l'exacte exécution du rite baptismal. Mais les partisans d'une seconde opinion — qui semble d'ailleurs mieux fondée — font remarquer que le « symbole » qui fait l'objet de l'examen ne peut s'entendre de l'*invocatio Trinitatis* qui correspond plus ou moins à la formule baptismale, mais désigne, au contraire, la confession de foi. Bref, la pratique imposée à l'Afrique ne serait pas l'extension à cette partie du monde de la discipline traditionnelle à Rome, mais une étape intermédiaire entre la position de Cyprien et celle d'Étienne, étape qui mettrait l'Afrique dans une position assez semblable à celle de l'Orient. Pour

1. Cfr J. Hefele, *Histoire des conciles*, p. 285.
2. *Ibid.*, p. 286. E. Amann, DTC, t. 11, col. 1080 partage cet avis (sans l'ombre d'une preuve).

ne pas imposer violence à l'Afrique, Arles imposerait donc, provisoirement du moins, un statut spécial aux Églises qui avaient été touchées par les positions de Cyprien [1].

Cette dernière interprétation semble sérieusement confirmée par la position d'Optat de Milève. Il paraît, en effet, invraisemblable qu'un évêque africain pût en 366 présenter une théologie des dissidents, très proche de la position orientale telle qu'elle est décrite par saint Basile, sans signaler qu'en agissant de la sorte il se mettait en marge des décisions conciliaires qui gouvernaient son Église. Or Optat de Milève dans la position théologique qu'il prend en face du donatisme ne paraît nullement troublé par des inquiétudes de ce genre.

Le centre de la théologie d'Optat est la distinction entre schisme et hérésie. Cette distinction que Cyprien refusait de faire est au contraire la pièce maîtresse du *De schismate donatistarum* et conditionne son jugement sur la valeur du baptême des dissidents. On connaît la formule d'Optat s'adressant à Parménien son interlocuteur : « *Non attendisti, inter schismaticos et haereticos, quam magna sit distantia* » [2]. Et Optat continue : « Il en résulte que tu ignores ce qu'est la sainte Église et que tu en arrives à tout confondre ».

Que sont les hérétiques dans ces perspectives théologiques ? Dans certains textes, Optat les définit simplement par l'absence de sacrements [3]. Nullement toutefois parce que les sacrements ne seraient pas rituellement conférés, mais parce qu'ils sont sans valeur. Les hérétiques sont ainsi étrangers aux sacrements catholiques [4]. Les schismatiques, au contraire, ont gardé les

1. Faire passer d'un coup l'Afrique de la position de Cyprien à celle de Rome aurait été trop dur et même dangereux. Par ailleurs, cette étape est un acquis essentiel. En effet, les Églises d'Afrique ne sont pas tellement confrontées avec des hérésies trinitaires mais plutôt avec des tendances schismatiques. Sur ces questions, tant le principe d'Arles que le principe traditionnel de l'Église romaine conduisaient à la même discipline concrète. — J. ERNST, *o. c.*, pp. 52-58 est le principal défenseur de la deuxième interprétation du 8e canon d'Arles.

2. *De schismate donatistarum*, I, 10.

3. « Apud quos non sunt sacramenta » (I, 10).

4. « Demonstrasti haereticos extraneos esse catholicis sacramentis » (I, 5).

sacrements : ils les ont emportés avec eux en quittant l'Église [1]. Ou mieux, ils n'ont pas entièrement quitté l'Église, ils sont une partie arrachée à l'Église mais qui y demeure encore rattachée par un lambeau. L'évêque de Milève compare ici le schisme à un vêtement déchiré dont les parties toutefois ne sont pas entièrement séparées. Il reste encore quelque chose de commun qu'Optat appelle l'*ecclesiastica conversatio* : « Les esprits sont en dispute, mais les sacrements ne se querellent pas » [2].

Toutefois ce n'est pas seulement du côté des conséquences sacramentelles que se distinguent l'hérésie et le schisme. Une raison plus profonde, au plan même de la foi, justifie ces effets seconds. Les schismatiques ont avec les catholiques le même

1. « Vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, haec (tous les pouvoirs que l'on refuse aux hérétiques) negari non possunt, quia vobiscum vera et communia sacramenta traxistis » (I, 12).

2. « In parte vestis adhuc unum sumus, sed in diversa pendemus. Quod enim scissum est, ex parte divisum est, non ex toto ; cum constet merito, quia nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio ; etsi hominum litigant mentes, non litigant sacramenta » (III, 9). — Dans un beau texte, Optat compare la communauté schismatique à un élément de construction non incorporé dans un édifice. C'est presque littéralement un développement de l'image des « vestigia Ecclesiae », telle que nous l'entendons ici. Optat expose ce thème sous la forme d'un commentaire de *Ez.*, XIII, 10, selon une version latine ancienne qui dit ceci : « Il y aura de faux prophètes qui édifieront un mur prêt à crouler en prêchant : Paix, paix ; mais où donc sera la paix ? ». Voici le commentaire d'Optat : « Ceux qui en sortant ont fait un parti se sont mis à construire un mur mais pas une maison car il n'y a pas un deuxième Dieu qui pourrait habiter une deuxième maison. C'est pour cela qu'il est dit que les faux prophètes n'ont fait qu'un mur. Et à supposer que l'on ait mis une porte dans ce mur, tout quiconque entrerait par cette porte serait néanmoins dehors. De même un simple mur ne peut recevoir de pierre angulaire, cette pierre angulaire qu'est le Christ — joignant les deux peuples, juifs et gentils — qui par le lien de la paix unit les deux parois. Autant le mur a d'inconvénients, autant la maison a d'avantages. La maison, fermée, protège : elle repousse la tempête, dissémine la pluie, n'admet ni le voleur ni la bête sauvage. Ainsi l'Église catholique garde dans son sein et son giron tous ses fils. Par contre, le mur, qui est une construction qui menace ruine, ne peut supporter une pierre angulaire et sa porte n'a pas de raison d'être : fermée, elle ne protège pas ; le mur est trempé par la pluie, battu par la tempête, il ne peut repousser le voleur, ni éloigner la bête qui approche. Le mur appartient à la maison, mais n'est pas la maison, et votre parti est une quasi-Église, mais n'est pas l'Église catholique » (III, 10).

baptême parce qu'ils ont la même foi[1]. Les hérétiques, au contraire, ne possèdent pas le baptême parce qu'ils ont corrompu le symbole. Le texte d'Optat ne laisse subsister aucun doute sur la nature de cette falsification et permet par contre-coup d'éclairer le sens du mot symbole dans le canon 8 du concile d'Arles. L'évêque africain reprend d'abord l'argument de son correspondant : « Vous dites qu'il est impossible que celui qui a été souillé par un faux baptême puisse baptiser, que l'impur puisse purifier, que celui qui donne un croc-en-jambe puisse relever, que l'homme perdu puisse libérer, que le condamné puisse absoudre »[2]. Il ne nie pas la valeur de l'argument mais en restreint la portée aux seuls hérétiques : « *Bene haec omnia potuerunt ad solos haereticos pertinere* ». Et voici comment dans la suite immédiate du même passage il définit ces hérétiques « *Qui falsaverunt symbolum : dum alter dixerit duos Deos, cum Deus unus sit ; alter Patrem vult in persona Filii cognosci ; alter carnem subducens Filio Dei, per quam Deo reconciliatus est mundus...* » Ce texte, qui fait allusion au marcionisme, au sabellianisme et au docétisme, montre à l'évidence que la fasification du symbole est tout simplement une foi fausse et nullement une falsification du rite baptismal[3]. Les hérétiques ne peuvent ni boire à la fontaine, ni y abreuver les autres, parce que, dépourvus du sceau intact que constitue le symbole catholique, ils n'y ont pas accès[4].

Pour expliquer pourquoi il ne peut être question de rebaptiser un donatiste converti, Optat souligne que c'est la Trinité elle-même qui confère ce « don céleste ». Le rôle de l'homme est ici très effacé[5]. Rebaptiser dans de telles conditions serait une

1. « Denique et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, *eadem fides, ipsa fidei sacramenta*, eadem mysteria » (V, 1).

2. I, 10.

3. On constatera le parallélisme avec la position orientale. Il s'agit ici d'erreurs concernant la doctrine sur Dieu et qui, dès lors, auraient fait l'objet d'une condamnation identique en Orient.

4. « Unde haeretici non possunt vel ipsi bibere, vel alios potare ; quia soli sigillum integrum (id est symbolum catholicum) non habentes, ad fontem verum aperire non possunt » (II, 8).

5. « Nos docuimus coeleste munus unicuique credenti a Trinitate conferri, non ab homine » (V, 3).

tentative de « doubler » l'action de la Trinité [1]. Sur ce point, l'insistance d'Optat est d'importance pour l'histoire de la théologie sacramentaire, car il se trouve en présence du schisme donatiste qui fait un large usage d'un des grands principes de Cyprien : « *Quis autem potest dare quod ipse non habeat ?* » L'évêque de Milève souligne par contre que l'action humaine dans l'ordre sacramentel consiste précisément à donner ce qu'on n'a pas. Ses formules sont bien frappées : « *Omnes qui baptizant, operarios esse, non dominos... Deus lavat, non homo... Sordes enim et maculas mentis lavare non potest, nisi Deus qui ejusdem fabricator est mentis... Ipse est ergo qui dat : ipsius est quod datur* »[2]. De même que, pendant sa vie terrestre, le Christ baptisait « *per manus apostolorum* » [3], ainsi la Trinité baptise dans le geste sacré qu'accomplit le serviteur, l'ouvrier *(operarius)*. Mais celui-ci n'accomplit pas là une œuvre personnelle qu'il pourrait en quelque sorte mettre à son crédit. La preuve en est que la conversion ne se fait pas à l'homme qui baptise et que ce n'est pas son nom qui est invoqué [4]. Dans un bel exemple, le ministre est comparé au fabricant de pourpre qui ne produit pas lui-même la couleur mais se voit obligé de l'emprunter aux coquillages marins [5].

Comparée à la position orientale, que saint Basile définira théologiquement quelques années plus tard [6], la position d'Optat de Milève se présente comme son parallèle occidental. De part et d'autre, la réalité du baptême dépend de l'authenticité de la foi sur certains points essentiels, et c'est ainsi que de part et d'autre la distinction entre schisme et hérésie joue un rôle

1. « Quid vobis visum est, non post nos, sed post Trinitatem, baptisma geminare ? » (V, 3).
2. V, 4.
3. « Baptizabat quidem ; sed per manus apostolorum, quibus leges baptismatis dederat » (V, 5).
4. « Si, ut vultis, homo dat, Deus vacat, et si Deus vacat et apud vos est omne quod dandum est, ad vos sit conversio : quos baptizatis in nomine vestro tingantur » (V, 6).
5. V, 7.
6. La lettre 188 de saint Basile est de 374, alors que le *De schismate donatistarum* est de 366. Mais on a vu plus haut que saint Basile ne fait que codifier une discipline existante.

déterminant. Comme note propre à l'évêque africain, il faut remarquer sa théologie très élaborée du schisme et le souci de relever tout ce que ce dernier a gardé de valeur positives.

Par rapport aux principes mis en évidence à l'issue de la controverse baptismale, Optat occupe une position moyenne entre Étienne et Cyprien. La théologie de l'action trinitaire dans le baptême, empruntée au premier, est tempérée par la nécessité d'une certaine appartenance à l'Église, reprise du second. Quoique cette position, finalement, ne soit pas très cohérente, il faut reconnaître toutefois qu'Optat a rendu un service considérable en réfutant le dangereux principe cyprianiste attribuant au ministre un rôle qui ne pouvait pas lui revenir dans l'ordre sacramentel. Du rôle de « *dominus* », le ministre est ramené à celui plus modeste d'*operarius*. Sur l'ensemble de la question, après avoir subi une première élaboration, les matériaux sont maintenant à pied d'œuvre. Il appartiendra à saint Augustin d'élever l'édifice.

V. La synthèse augustinienne.

Quelle est l'originalité de la position de saint Augustin ? D'une part, il adopte sans aucune réticence la position romaine : aucun baptême conféré par invocation de la Trinité dans l'hérésie ou le schisme ne peut être réitéré. D'autre part, il reste fermement attaché à la position de Cyprien qui fait de l'Église l'unique organisme du salut.

Comment concilier ces deux doctrines apparemment contradictoires ? Augustin distingue deux manières de posséder le baptême. Il le fait en une multitude d'endroits mais d'une façon particulièrement claire là où il critique le concile de Carthage assemblé par les soins et sous la présidence de Saint Cyprien. « A l'époque où s'agita... la question de l'antique usage de la non-rebaptisation des hérétiques, s'il a semblé à des hommes, à des évêques du Christ d'un grand mérite, parmi lesquels brillait surtout Cyprien, que le baptême du Christ ne pouvait se rencontrer chez les hérétiques ou chez les schismatiques, cela ne vient que de ce qu'on ne distinguait le sacrement, ni de son effet, ni de son usage (*non distinguebatur sacramentum ab*

effectu vel usu sacramenti). Comme en n'en trouvait chez les hérétiques ni l'effet, ni l'usage, dans la délivrance des péchés et la rectitude du cœur, on pensa que le sacrement lui-même n'existait pas non plus chez eux » (*De baptismo*, VI, 1).

Voilà donc une première façon de présenter cette distinction décisive : on peut avoir le *sacramentum*, sans avoir son *effectus* ou son *usus*. Ailleurs cette distinction est formulée autrement. Nous avons d'une part un *habere* et d'autre part un *utiliter habere* (*De bapt.*, IV, 24). Dans un autre ouvrage, plus nettement encore : « Aliud est non habere, aliud *perniciose* habere, aliud *salubriter* habere » (*Contra ep. Parm.*, II, 28). A côté donc d'une possession réelle, mais pour la perte, il y a une possession pour le salut.

La possession du baptême est donc garantie par la simple invocation de la Trinité. « Quand le baptême est administré dans les termes prescrits par l'Évangile, quelque perverse que soit la manière dont l'entende celui qui le donne ou à qui il est donné, il est saint par lui-même et à cause de celui dont il est le sacrement » (*De bapt.*, IV, 18). Une formule expressive résume la pensée de saint Augustin : « *Sanctitas sacramenti verbis evangelicis consecrata* » (*De bapt.*, III, 19).

C'est donc la sainteté divine, reçue dans l'humanité du Christ, qui conditionne la réalité du sacrement. Reprenant et développant la pensée d'Optat, saint Augustin montre que l'action du Christ est présente dans chaque baptême pour lui conférer sa valeur et son unité profonde : « En baptisant dans l'Esprit-Saint, le Seigneur ne devait transmettre à personne ce pouvoir extraordinaire... C'est que Jésus-Christ aurait cette qualité propre et personnelle, que malgré la multitude de ces ministres saints ou pécheurs qui donneraient le baptême, la sainteté du baptême ne serait attribuée qu'à celui sur lequel est descendue la colombe, et dont il est dit : « C'est celui qui baptise dans l'Esprit-Saint ». Que Pierre baptise, c'est celui-là qui baptise ; que Paul baptise, c'est celui-là qui baptise ; que Judas baptise, c'est celui-là encore qui baptise » (*In Joann.*, tract. VI, 7). Et dans le même ouvrage, un peu auparavant : « Paul a baptisé comme ministre, mais non comme ayant le pouvoir direct ; Notre-Seigneur au contraire a baptisé comme étant la source

même du pouvoir *(tamquam potestas)*... Il pouvait donner ce pouvoir à ses serviteurs, il ne l'a pas voulu ; s'il leur avait donné ce pouvoir, c'est-à-dire s'ils avaient possédé en propre ce qui appartient au Seigneur, il y aurait eu autant de baptêmes qu'il y a de serviteurs ; de même que nous disons le baptême de Jean, on dirait le baptême de Pierre, le baptême de Paul... Le Seigneur s'est réservé le pouvoir de donner le baptême, et n'en a donné à ses serviteurs que l'administration. Le serviteur dit qu'il baptise, et ce langage est vrai... mais, entendons-nous, comme ministre. Supposez par conséquent un méchant serviteur qui ait reçu ce ministère, les hommes ne le connaissent pas, mais Dieu le connaît, et la volonté de Dieu est que le baptême soit donné ici par celui qui s'est réservé le pouvoir de baptiser » (*l. c.*, V, 7).

Il s'ensuit, dès lors, dans l'ordre pratique, que le baptême peut être conféré en dehors de l'institution ecclésiale. Saint Augustin en donne une preuve *a pari* basée sur le fait que le baptême, reçu régulièrement dans l'Église, ne se perd pas dans le schisme : « Ceux qui se sont éloignés de l'Église par un schisme sacrilège, conservent certainement le baptême qu'ils ont reçu avant de se séparer, puisque, s'ils reviennent, on ne les baptise pas de nouveau. Cela prouve bien qu'ils n'ont pu perdre dans leur schisme ce qu'ils ont reçu dans l'unité. Mais si le baptême peut se conserver hors de l'Église, pourquoi ne pourrait-il pas aussi se conférer hors de son sein » (*De Bapt.*, I, 2). Par ailleurs, en passant au schisme, le ministre ne perd pas davantage son ordination que saint Augustin considère comme « *jus dandi baptismum* »[1]. Le pouvoir qu'il a reçu dans l'Église assure par conséquent leur réalité aux sacrements qu'il confère illégitimement au dehors.

La position susdite n'est cependant en aucune façon une sorte de spiritualisme christologique coupé de l'Église institutionnelle. Comme épouse du Christ, l'Église est intimement associée à toute action sacramentelle. Elle enfante tous les hommes, soit

1. *Contra epist. Parm.*, II, 28.

2. « Itaque est una Ecclesia, quae sola catholica nominatur ; et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae » (*De bapt.*, I, 13).

de son propre corps soit en dehors, mais toujours des œuvres de son époux (« *de semine viri sui* », *De bapt.*, I, 23). Son action est donc présente — quoique paradoxalement — au sein même des confessions dissidentes. C'est la réponse que saint Augustin donne aux donatistes qui lui demandent « si le baptême du Christ engendre ou non des enfants au Christ dans le parti de Donat ». Saint Augustin s'est bien rendu compte de la portée de cette question. S'il se prononce pour l'affirmation, les donatistes en déduiront que leur Église est la Mère Église puisqu'elle peut donner des enfants par la vertu du baptême. Et comme il n'y a qu'une seule Église il s'ensuit nécessairement que l'Église d'Augustin n'est pas la vraie Église. Si par ailleurs il se prononce pour la négative, les donatistes lui demanderont pourquoi ceux qui passent du parti de Donat à l'Église ne renaissent pas par le baptême. Saint Augustin répond donc : « Comme si l'Église des donatistes était féconde en tant que séparée, non pas à raison de ce qui la relie à notre Église... ! Voilà pourquoi il n'y a qu'une seule Église appelée catholique, et c'est par ce qu'elle a à elle, dans les communions dissidentes de son unité, qu'elle enfante, ce ne sont point ces communions qui donnent la vie ; ce n'est point leur séparation qui est féconde, mais c'est ce qu'elles ont retenu » (*De bapt.*, I, 13 et 14) [1]. Nous concluons donc avec saint Augustin s'adressant aux donatistes : « Ce n'est pas *votre* baptême que nous acceptons, entendu qu'il n'existe point de baptême des hérétiques et des schismatiques, mais que tout baptême est de Dieu et de l'Église en quelque lieu qu'il se trouve et où qu'il soit porté » [1]. L'action du Christ et celle de l'Église sont donc inséparablement conjuguées dans tout baptême.

Toutefois la simple possession du baptême n'assure pas pour autant le salut. Au delà de l'*habere*, il faut considérer les conditions de l'*utiliter habere* et du *salubriter habere*. « Ce n'est point pour avoir le sacrement du baptême que les hérétiques doivent accourir à l'unité et à la vérité de l'Église catholique, s'ils l'ont

1. « Respondemus enim : Non baptismum vestrum acceptamus ; quia non est baptismus ille schismaticorum vel haereticorum, sed Dei et Ecclesiae, ubicumque fuerit inventus et quocumque translatus » (*De bapt.*, I, 22).

déjà reçu au sein de leur hérésie, mais pour l'avoir d'une manière utile au salut » (*De bapt.*, V, 9). Si bien que la réception *réelle* du baptême, en dehors de l'Église, n'excuse nullement du péché de dissidence et ne soustrait en aucune façon au châtiment qu'il entraîne : « Ceux qui ne sont que baptisés par ignorance dans ce parti (de Donat), parce qu'ils le regardent comme l'Église même du Christ, font une moindre faute en comparaison ; pourtant ils sont blessés par le sacrilège du schsime et ne laissent point d'être gravement atteints pour la raison que d'autres le sont plus gravement » (*De bapt.*, I, 6). Cette affirmation est, pour Augustin, de valeur universelle même dans le cas, qu'il envisage, du mourant bien disposé. Pour ce dernier c'est l'attachement réel à l'Église qui l'excuse d'un baptême reçu en dehors de sa communion visible : « Quant à ceux qui se sont séparés davantage et qui sont moins dans la maison que hors de la maison, ils n'ont point utilement le baptême et on ne le reçoit pas utilement de leurs mains, excepté dans le cas d'une nécessité pressante, pourvu que celui qui le reçoit alors ne se sépare point du lien de l'unité » (*De bapt.*, VII, 100) [1]. L'appartenance visible à l'Église est donc la condition essentielle du *salubriter habere*. Nous nous trouvons donc en présence ici d'une application stricte de la doctrine de Cyprien non pas à la *réalité* du baptême, mais à son *effet*.

La nécessité de concilier la sainteté de tout baptême — sainteté due à l'action sainte du Christ — avec le fait que tout groupe dissident est, dans une mesure plus ou moins grande, un lieu de perdition (ecclésiologie cyprianiste), a amené saint Augustin à envisager une hypothèse étrange et que la tradition postérieure n'a pas gardée, celle de la reviviscence des péchés. Le baptême conféré dans l'hérésie ou le schisme remettrait les péchés pour un temps, mais, si le sujet demeurait dans la dissidence, il retomberait par le fait même dans ses péchés antérieurs : « S'il y a parmi eux rémission des péchés par la sainteté du baptême, leurs dettes renaissent aussitôt par suite de leur obstination dans le schisme et l'hérésie » (*De bapt.*, III, 18). Cette reviviscence pourrait avoir lieu également au sein de l'Église catholique

1. « Nisi forte accipiendi necessitas urgeat, et accipientis animus ab unitatis vinculo non recedat » (*De bapt.*, VII, 100).

quand le candidat au baptême, mal disposé au moment de la réception du sacrement se réconcilie par après [1]. Les théologiens médiévaux, en résolvant négativement la question : « *Utrum peccata dimissa redeant* », n'utiliseront de cette position de saint Augustin que sa partie positive : tout baptême est, par lui-même, apte à donner la rémission des péchés et l'Esprit, et seuls ceux qui commettent le péché de schisme ou d'hérésie retombent dans l'état de péché. Toutefois il ne s'agit plus alors des péchés antérieurs, mais d'un nouveau péché, le péché d'hérésie ou de schisme [2].

La synthèse de saint Augustin frappe par la fermeté de sa structure logique. Comme acte du Christ, le baptême est absolument indépendant de l'homme. Sa sainteté, qui est celle de son auteur divin, se donne inconditionnellement partout où la Trinité est invoquée selon le rite évangélique [3]. Mais cette sanctification de l'homme demande un milieu pour se maintenir et s'épanouir. Celui-ci n'est autre que la communauté visible des fidèles, unique organisme de salut.

Dans la théologie sacramentaire de saint Augustin, les positions de Cyprien et d'Étienne se rejoignent dans leurs sommets sans cependant sacrifier à un compromis quelconque. C'est ce qui rend cette théologie supérieure à celles d'Optat et de Basile.

1. Cfr P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 134.

2. Pour Pierre Abélard, le problème est déjà résolu et la position de saint Augustin n'est plus considérée que comme « quaedam opinio » : « Qui enim vere accedunt, et rem et sacramentum accipiunt ; qui autem ficte, tantum sacramentum. Unde si resipiscant, quia sacramentum recipiunt, nec postea baptizantur. De quibus tamen Augustinus quamdam opinionem ponit, quia non videtur consentaneum esse, quod Spiritus efficaciam suam non debeat semper habere, et ideo dicit quod si fiat eis peccatorum remissio, ad horam transit » (*Epitome theologiae christianae*, 28, PL, t. 178, col. 1739).

3. Les principes que saint Augustin défend contre le donatisme apparaissent également, vers la même époque, dans la théologie grecque. Il n'y a pas de doute, par exemple, que pour saint Chrysostome l'acteur principal dans l'administration des saints mystères n'est pas le prêtre, mais Dieu ou le Christ : « Quand le prêtre baptise, ce n'est pas lui qui baptise, mais Dieu, dont l'invisible puissance tient la tête (du baptisé) » (*In Matth.*, hom. L, 3). Voir J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, 10e édition, Paris, 1931, p. 163. Néanmoins, en raison même de la tradition canonique grecque, ces principes ne pourront s'y développer pleinement.

La réalité du baptême n'est pas due à l'addition de l'action divine et de la foi humaine : Dieu seul réalise l'œuvre baptismale. La foi n'intervient qu'indirectement comme réponse normale au don de Dieu. Si cette réponse, et l'appartenance à la communauté visible de l'Église, qui en est l'expression la plus authentique, font défaut, l'action du Christ, efficace par elle-même de l'œuvre du salut, aboutit à un échec. Le baptême est néanmoins donné réellement mais pour le malheur de celui qui l'administre et de celui qui le reçoit.

* * *

Nous pouvons maintenant envisager une réponse à la question posée au début : quand et comment le baptême est-il une pierre de cet édifice qu'est l'Église ? Quel est le rapport à l'unique Église de tout baptême, même conféré en dehors de l'appartenance visible à la société des fidèles ? C'est là, en fait, la question que nous pose la problématique des *vestigia Ecclesiae.*

Parmi les théologiens et historiens protestants de la période libérale, Hans von Soden est le seul, à notre connaissance, à avoir clairement perçu l'enjeu de la controverse baptismale et à prendre nettement le parti de saint Étienne contre celui de saint Cyprien. *Y a-t-il une distinction entre sacrement de Église ?* Ne peut-on résumer la position de l'évêque de Carthage en disant que pour lui l'unique sacrement est l'Église ? [1] Et, s'il en est ainsi, ne faut-il pas dire que dans le cadre de la pensée cyprianiste, le baptême ne constitue pas *par lui-même* un élément de l'Église, mais que, au contraire, toute sa réalité lui vient de l'Église à laquelle il appartient ? Il faut en dire autant, bien entendu, quoique dans une mesure moindre, de tous les cyprianismes mitigés, tels ceux d'Optat et de Basile. Dans ces conditions le baptême n'édifie pas l'Église mais est édifié par elle. Tout ce qui s'opère à l'intérieur de l'institution ecclésiale est réel et principe de sainteté, tout se qui se passe au dehors est inutile et vain.

1. « Wie sich die Aufnahme in die Kirche vollzieht, wird von hier aus zur Formfrage ; die Kirche selbst ist das eigentliche Sakrament » (*Die Ketzertaufangelegenheit...*, p. 41).

Le baptême est une valeur *par lui-même* parce qu'il est *un acte du Christ.* C'est là que réside la justification théologique profonde de la pratique traditionnelle de l'Église latine qui deviendra plus tard la norme pour l'Église entière [1]. Cette dimension verticale qui est celle de la souveraine liberté de Dieu, est la dimension essentielle du baptême. Dieu donne son baptême où et quand il le veut, et par des moyens qui déroutent parfois l'intelligence humaine.

Mais il importe d'ajouter immédiatement que le baptême, comme acte du Christ, est créateur de communauté visible. Dans l'action sacramentelle, l'Église est d'ailleurs déjà intimement associée à l'œuvre de son Époux, quoique d'une façon cachée. Toutefois son action invisible est intérieurement orientée vers la société visible des fidèles. Il n'y a pas, en effet, deux Églises : l'épouse du Christ et la société terrestre. En d'autres termes, il faut dire que la dimension verticale de l'action du Christ tend à susciter et à maintenir la dimension horizontale et historique de l'Église institutionnelle. Si bien que, lorsque ces coordonnées du plan de salut ne se rejoignent pas, l'échec est dû uniquement à l'obstacle humain qui, par son refus, fait dévier l'action salvifique de Dieu.

Même conféré en dehors de l'unité visible, le baptême est donc *par sa nature propre* un élément réel de l'Église du Christ [2]. Aussi son existence en dehors de l'institution ecclésiale apparaîtra toujours, aux yeux du chrétien, comme un paradoxe qui ne peut s'expliquer que par la volonté divine d'amorcer par là un mouvement vers l'unité.

La Sarte-Huy (Belgique),

J. HAMER, O. P.

1. Voir par exemple le can. 4 de bapt. de la Session VII du concile de Trente : « Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti..., non esse verum baptismum : A. S. » (*Denz.*, 860).

2. L'exposé que nous avons fait dans cet article demande à être complété par toute la théologie de l'intention. Le problème, déjà posé par saint Augustin, n'a cependant pas été résolu par lui. Une solution sera trouvée sans difficulté par les auteurs du moyen âge grâce aux lumières nouvelles que la tradition catholique leur fournira. Cfr POURRAT, *La théologie sacramentaire*, chap. VII, pp. 316-361.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — Le 7 juillet, jour de la fête de SS. Cyrille et Méthode selon le calendrier latin, S. S. PIE XII a adressé « à tous les peuples de la Russie » une LETTRE APOSTOLIQUE. Soucieux du sort spirituel du peuple russe et conscient des tribulations auxquelles il demeure sans cesse exposé, le Saint Père souligne l'amour des chrétiens russes envers la Mère de Dieu et les confie tout spécialement à sa protection. On lira ailleurs dans ce fascicule la traduction de ce document pontifical [2].

Au BRÉSIL, les fidèles de rite oriental, qui ne cessent de croître en nombre, relèveront dorénavant d'un seul et même ordinaire, le cardinal-archevêque de Rio-de-Janeiro, Jac. DE BARROS CÂMARA. Ce dernier est autorisé à s'adjoindre un ou plusieurs vicaires généraux pour les différentes communautés orientales du pays. Jadis, elles relevaient de l'ordinaire latin des diocèses locaux, ce qui était parfois de nature à soulever de sérieuses difficultés dans l'administration [3].

Depuis le début de cette année, la *Catholica Unio* d'Allemagne a repris ses publications. *Der Christliche Orient,* fondé en 1936 par le D. Chrysostome BAUR O. S. B., paraîtra désormais sous le titre : *Der christliche Osten.* Outre ce périodique bimestriel, paraît également une revue scientifique trimestrielle, *Ostkirchliche Studien,* dirigée par le Dr. H. M. BIEDERMANN O. E. S. A. Le premier fascicule est dédié à la mémoire du professeur Dr. Georges WUNDERLE, décédé le 7 avril 1950 et premier titulaire d'une chaire pour les études de l'Orient, créée sur sa suggestion à l'université de Wurtzbourg en 1947.

1. Pour les sigles voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr p. 307-309.
3. Cfr *Acta Apost. Sed.* XXXXIV, N° 7-8 (20 mai-3 juin), p. 382-383. Parmi les différents groupements de fidèles orientaux au Brésil, les Ukrainiens sont les plus nombreux (100.000, avec 29 prêtres, 5 paroisses, 108 églises et chapelles, 129 sœurs). Viennent ensuite les Maronites et les Melkites. Cfr *SICO,* 25 avril.

Signalons aussi un autre *In memoriam* que le R. P. Congar consacre au chanoine Albert CRATIEUX, décédé le 9 juillet 1951. Il fut un grand ami de la Russie et était expert dans l'histoire du mouvement slavophile [1].

L'Église russe en URSS. — Au cours d'une interview qu'il a donnée à son retour de la conférence pour la Paix qui se tint à Moscou en mai dernier, le pasteur Alf. JOHANSEN a notamment déclaré que le dimanche il y a trois services religieux de deux heures dans les 55 églises de la capitale russe. Les dirigeants de l'Église orthodoxe russe lui ont affirmé que l'on peut estimer à 225.000 le nombre de ceux qui assistent au culte dominical, ce qui représente environ 3 % de la population de Moscou qui compte en effet environ sept millions En outre des offices du dimanche, il y en a d'autres qui sont célébrés au cours de la semaine, soit le matin soit même parfois le soir [2].

Le n° 3 du *Journal du Patriarcat de Moscou* est consacré au cinquantième anniversaire de prêtrise du patriarche ALEXIS. Il contient une biographie et des photos (p. 5-29). Le n° 4 célèbre le 60e anniversaire de la naissance du métropolite NICOLAS de Kruticy et comporte également une biographie et des portraits (p. 9-21).

Le CALENDRIER pour 1952 du Patriarcat reproduit les portraits de tous les évêques de la hiérarchie russe, 73 au total dont 5 métropolites, 23 archevêques et 35 évêques en Union Soviétique même. Environ 500 étudiants reçoivent leur formation sacerdotale dans les huit séminaires et les deux académies théologiques du pays. Une centaine d'entre eux est ordonnée annuellement ce qui est encore trop peu pour l'immense territoire à administrer qui compte actuellement à peu près 20.000 paroisses. La pénurie de prêtres oblige les évêques diocésains d'ordonner des laïques pieux mais dépourvus de formation théologique. Presque chaque diocèse possède maintenant une ÉCOLE D'ÉTÉ pour ces prêtres.

L'ACTIVITÉ ANTIRELIGIEUSE de la « Société des Études poli-

1. Cfr *VUC*, juillet-août 1952, p. 4-8.
2. Cfr *SŒPI* 6 juin.

tiques et scientifiques » se poursuit sans relâche. Une conférence donnée récemment par Ivan Sidorov et dont le texte a été tiré à 78.000 exemplaires, explique que la religion n'a cessé d'être une idéologie nuisible et réactionnaire :

« Même dans les sermons témoignant d'une certaine bienveillance envers le communisme, on rencontre l'idée que, bien que la vie dans le monde communiste soit belle, elle ne représente néanmoins qu'un bonheur terrestre, passager, vanité des vanités, et ne peut en rien être comparée au bonheur éternel du ciel.

« Il est absolument contraire à l'idéologie et à la morale communiste de prêcher la croyance en une vie au delà de la tombe et dans la nécessité primordiale du salut de l'âme. Ces articles de foi déforment la conception du monde chez le croyant et développent en lui un sentiment d'individualisme extrême qui l'empêche de remplir pleinement son rôle dans le combat communiste (...). Le bras droit du parti communiste dans la lutte pour le socialisme est le Komsomol (mouvement de jeunesse), responsable de l'accomplissement d'une mission d'honneur : former la jeunesse dans l'esprit communiste (...). La grande majorité de la jeunesse soviétique n'est pas contaminée par les préjugés religieux. Elle s'assimile avec succès l'enseignement matérialiste marxiste-léninien sur la nature et la société et ne croit ni à Dieu, ni au diable, ni aux anges. La survivance des vieilles croyances subsiste encore dans certaines consciences... L'influence des superstitions et des préjugés religieux est particulièremenr néfaste chez les enfants, dont la conception du monde commence seulement à se former ».

La brochure recommande de mener auprès des croyants une PROPAGANDE MILITANTE, mais pleine de tact, afin de les attirer sans les effrayer.

Dans une autres conférence, publiée à Moscou par la maison d'éditions « Znanie » (Connaissance) au début de cette année, l'auteur, M. A. TSARITSIN écrit qu'en URSS « les plus profondes racines sociales de la religion ont été extirpées ». — « En URSS — pays de conception d'un monde scientifique — la lutte contre les préjugés religieux fait partie intégrante de l'éducation communiste. »

Émigration. — Récemment nous avons déjà parlé du souhait émis par certains milieux orthodoxes russes de France

au sujet de l'introduction du NOUVEAU STYLE dans le calendrier liturgique. Cette année, la question s'est reposée avec une nouvelle acuité. La réforme ne porterait que sur les fêtes fixes du calendrier car un changement pour le cycle pascal exigerait, dit-on, la convocation d'un concile général. Depuis près de trente ans, le monde orthodoxe grec se sert déjà du nouveau style et ces derniers temps, nous avons à plusieurs reprises signalé l'opposition tenace des « vieux-calendristes » au sein de l'Église orthodoxe en Grèce. Dans l'émigration russe en France, il ne semble pas qu'une telle opposition se présentera et on espère trouver une solution lors de l'assemblée de la juridiction du Patriarcat œcuménique qui se tiendra à Paris en septembre. On peut se demander si, au cas où le nouveau style viendrait à être adopté, l'union entre les trois juridictions ne s'en trouverait pas compromise davantage [1].

Le Métropolite VLADIMIR de Paris a demandé au Patriarche œcuménique de Constantinople à pouvoir procéder à l'élection d'un troisième évêque auxiliaire [2].

En 1949, on avait organisé à Paris des COURS THÉOLOGIQUES pour des FEMMES russes. Le premier cycle vient de se terminer à la grande satisfaction des étudiantes qui, dans la presse russe, ont exprimé publiquement leur gratitude envers leurs professeurs :

« L'inépuisable richesse et la variété de la matière théologique, *écrivent-elles dans une lettre collective* [3], nous ont fait découvrir les phases du développement de la pensée, de la civilisation et de la vie chrétienne depuis le début de cet enseignement qui remonte à près de deux mille ans et qui a formé et inspiré les croyants.

» Les faits démentent l'idée généralement admise que c'est là un domaine réservé au clergé. Bien plus, la théologie a une portée « pratique » dont malheureusement trop peu se rendent compte (...). Les yeux s'ouvrent sur de nouvelles réalités qu'on ne voyait pas tout d'abord ; on procède à une révision des valeurs, à un élargissement de son horizon et des rapports entièrement nouveaux s'établissent avec autrui, avec la vie, avec soi-même ».

Les cours (donnés le soir et suivis assidûment après le travail

1. Cfr Chronique 1952, p. 169-170.
2. Cfr *AA* 17 mai.
3. Cfr *RM*, 2 juillet.

journalier) ont été imprimés. Ils pourront ainsi servir à d'autres centres de l'émigration à l'étranger.

Alexandrie. — Une déclaration faite à la presse au sujet du MARIAGE par le patriarche d'Alexandrie a suscité quelques troubles dans les consciences orthodoxes. En raison de la faillite du mariage religieux et du nombre croissant des divorces, surtout depuis la dernière guerre, le Patriarche CHRISTOPHORE voudrait proposer à la réunion pan-orthodoxe, dont il espère la convocation pour bientôt, d'admettre le mariage civil qui serait un « mariage à l'essai ». Le mariage religieux ne serait célébré que plus tard, du consentement éprouvé des partenaires. Répondant à un article paru dans le journal *Nea*, d'Athènes, *Pantainos* du 24 mai tente de mettre les choses au point. Le journal du patriarcat d'Alexandrie note tout d'abord que ce n'est que depuis le Xe siècle que l'Église orthodoxe exige la cérémonie religieuse comme élément essentiel de la légitimité du mariage. La proposition du patriarche doit être comprise dans le cadre de la législation civile actuelle relative au mariage : les divorces sont accordés avec une grande facilité et leur nombre atteint 25 % des mariages. Il est peu probable que ces explications donneront satisfaction a ceux qui combattent ce projet qui, selon *Nea*, « va à l'encontre des traditions séculaires de l'Église orthodoxe ».

Allemagne. — A FLENSBOURG, où s'est tenue fin avril l'assemblée du Synode général luthérien allemand, on a fait une DÉCLARATION au sujet des problèmes exégétiques soulevés par le prof. Rudolf BULTMANN [1]. Trois rapports ont été faits à ce sujet (par le Rector D. MERZ, les prof. D. WENDLAND et D. KÜNNETH).

« Ces rapports ont nettement révélé que les problèmes dont il s'agit sont au cœur même de la prédication chrétienne. Le Synode voit avec une grande inquiétude le danger que dans l'enseignement et la prédication l'action rédemptrice de Dieu soit amoindrie, voire même abandonnée... Le Synode ne peut, pour l'instant, se prononcer

1. Cfr Chronique 1951, p. 365-366.

en détail sur la question de la démythologisation. Il demande à la conférence des évêques du VELKD (l'Union des Églises luthériennes allemandes) d'éclaircir les questions vitales ainsi posées. Il attend des évêques et de ceux qui enseignent au sein de l'Église qu'ils fassent tout ce qui est en leur pouvoir pour que la Parole de Dieu soit, dans la prédication et dans l'enseignement, exposée avec exactitude et rendue accessible aux hommes de notre temps. »

Certaines parties d'une « DISCIPLINE ÉCCLÉSIASTIQUE » contenant une section sur la confession et l'absolution ont été adoptées. Le bulletin de presse évangélique de Bethel (2 mai) écrit à ce propos :

« Luther n'a jamais aboli la confession ; néanmoins elle a été dans une grande mesure perdue par les Églises de la Réforme, en particulier au siècle des lumières. La résolution adoptée à Flensbourg est destinée à porter remède à cette déficience qui se fait particulièrement sentir aujourd'hui, tout en n'imposant naturellement aucune obligation aux Églises individuelles. »

Toutefois, le caractère spécifiquement sacramentel que l'Église catholique attribue à la confession n'entre pas en considération ici : le principe réformé du sacerdoce de tous les croyants demeure en vigueur : « Tout chrétien approché par un frère dans la détresse » peut recevoir la confession de celui-ci. Mais pasteur ou simple fidèle sont tenus au secret de la confession.

En outre, une nouvelle réglementation liturgique est mise à l'étude : elle ne laissera plus les services religieux à la discrétion des ministres et des fidèles [1].

Angleterre. — Les accusations lancées contre les troupes anglo-américaines en Corée par le remuant Dr. Hewlett JOHNSON, doyen du chapitre de Cantorbéry ont suscité de vives protestations aux deux Chambres. On y a même demandé la destitution du prélat de son office. En juillet, le Dr. FISHER, Primat de l'Église d'Angleterre, a fait, à ce propos, devant la chambre des Lords un discours aussi ferme que prudent. Tout en dé-

1. Cfr *SŒPI*, 9 mai ; *HK*, mai, p. 354-356 ; juin, p. 409. On remarquera que certains éléments acquis au sein du Mouvement Foi et Constitution et exposé notamment dans le Rapport de Lund sur les *Formes du Culte*, trouvent ici déjà une application sur le plan pratique.

plorant les indiscrétions regrettables du doyen, qui par son attitude compromet le siège même de Cantorbéry, le Primat a expliqué que le Dr. Johnson n'a commis aucune infraction sanctionnée par le droit canon ou par la loi civile. Il a déclaré que le doyen est un « supplice » qu'il vaut mieux tolérer plutôt que de renoncer au droit précieux de la liberté de parole. Sa Grandeur a exhorté la presse à ne pas faire le jeu du doyen en lui donnant une si grande publicité.

L'Église anglicane donne parfois de beaux exemples d'auto-critique et d'humilité en reconnaissant ses propres misères. Mais les bornes de la décence ont été dépassées, semble-t-il, dans la préface de la dernière édition du *Crockford's Clerical Directory*. On y critique âprement l'épiscopat anglican, qu'on accuse d'être trop nombreux en proportion du nombre des simples prêtres et des fidèles ; de manquer de formation intellectuelle et de zèle apostolique ; de trop battre le pavé du monde et même de s'affubler d'ornements inconvenants ; d'orner leur signature épiscopale du signe de l'addition(+) alors qu'un signe négatif (—) leur conviendrait beaucoup mieux. D'autres part, plusieurs évêques, y compris l'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres, ont sévèrement blâmé ceux qui se plaisent à chaque occasion à décrier leurs pasteurs.

Ces temps derniers, l'Église anglicane s'est beaucoup occupée du ministère de la guérison des malades, se rappelant que Jésus-Christ a chargé ses disciples de le faire, autant que de prêcher l'Évangile ou d'initier les fidèles. La CONFRÉRIE *(guild)* DE ST. RAPHAËL a pour but d'accomplir cette œuvre de miséricorde en usant de la prière, de l'imposition des mains et de l'onction avec l'huile bénite. Au cours de ses réunions, la hiérarchie s'est montrée fort favorable à ces activités qui, paraît-il, ont eu des effets heureux.

Les évêques se sont aussi beaucoup occupés de la question des VOCATIONS SACERDOTALES. Le dimanche de la Sainte-Trinité, des lettres pastorales des archevêques de Cantorbéry et d'York ont été lues dans toutes les églises en vue de les promouvoir. Non seulement, moins de jeunes gens se sentent appelés à la prêtrise que dans le passé, mais dans la presse ecclésiastique on rencontre souvent des plaintes que dans les séminaires et dans

les commissions pour le choix des ordinands, on est devenu beaucoup plus exigeant depuis la guerre. Il en découle que le nombre du clergé paroissial est tout à fait insuffisant pour les besoins du ministère des âmes. Un autre handicap sérieux vient de ce que les émoluments sont en dessous du nécessaire pour vivre actuellement.

Cet été, la communauté de la Résurrection de MIRFIELD a célébré le soixantième anniversaire de sa fondation et le fameux couvent de Sainte Marie à WANTAGE son centenaire. L'abbaye bénédictine anglicane de NASHDOM a été durement éprouvée par la perte de son prieur, Dom Grégoire DIX, un des liturgistes les plus renommés de notre époque.

M. Pierre ANSON, écrivain catholique bien connu, a publié récemment des articles sur la célébration de l'office divin dans les communautés religieuses anglicanes, tant d'hommes que de femmes. Il a noté le fait remarquable que presque toutes ces communautés, même les plus actives, récitent l'office divin au chœur, soit en entier, soit en partie et que les communautés qui au début de leur existence s'occupaient beaucoup d'œuvres extérieures tendent à devenir de plus en plus contemplatives et concentrées sur l'*opus Dei* [1].

La CONFRATERNITY OF UNITY a célébré son jubilé d'argent. Son organe *Réunion* de décembre 1951 donne un aperçu de son histoire. *Irénikon*, qui — comme on le rappelle dans cette note — fut un des premiers à saluer cette œuvre il y a vingt-cinq ans, adresse cette fois encore ses meilleurs vœux à la Confraternité et la félicite pour son influence bienfaisante dans le passé.

Arménie grégorienne. — S. S. GARÉKINE I, catholicos arménien de Cilicie est DÉCÉDÉ le 20 juin à Antilias (Liban) à l'âge de 85 ans. Personnage fort en vue, le vénérable prélat, qui a dirigé aussi un certain temps les diocèses arméniens aux

1. Cfr Peter F. ANSON, *A Prayer-Bond with Anglicans*, dans *Worship*, mai 1952, p. 293-297 ; Id., *Lex orandi-Lex credendi*, dans *Unitas* (ed. ital.). mars-avril, p. 38-43. Ces articles feront partie d'un volume que l'auteur prépare sur l'histoire et les activités de ces mêmes ordres et congrégations.

États-Unis et au Canada, était connu à la fois pour son zèle apostolique et ses travaux scientifiques, notamment d'archéologie et d'érudition. On s'attend à ce que l'élection de son successeur soulèvera certains problèmes car les communautés de la diaspora considèrent que le catholicos Georges VI d'Etchimiadzine (Arménie soviétique) est trop peu indépendant de son milieu. Tandis que d'un côté, dans les communautés arméniennes de Syrie, Liban et Chypre, on estime le moment venu de rompre avec le catholicat d'Etchimiadzine, de l'autre on compte beaucoup sur le futur titulaire pour maintenir l'union avec le centre historique de la chrétienté arménienne et pour resserrer les liens entre les divers groupements du Proche-Orient.

Mgr Serovpé MANOUKIAN, vicaire patriarcal des Arméniens de Paris, vient d'être nommé par S. S. le Catholicos d'Etchimiadzine, délégué apostolique pour l'Europe.

Athos. — Les projets de réorganisation de la Sainte Montagne [1] sont petit à petit mis à exécution. L'école Antonias commencera son activité à la prochaine rentrée scolaire. Le département des Cultes a inscrit 50 millions de drachmes à son budget pour la restauration des monuments d'art byzantin et 30 millions pour la conservation des trésors et manuscrits des monastères [2]. Le Saint-Synode s'est occupé du renvoi à l'Athos des moines hagiorites séjournant dans les éparchies, mesure devenue nécessaire à la suite du nombre décroissant des moines sur la Sainte Montagne [3].

Bulgarie. — L'Exarchat demeure encore sans titulaire. Les Métropolites Michel, Païsie et Cyrille se sont succédés en peu de temps en tant que pro-présidents du Saint-Synode. Les deux derniers sont actuellement emprisonnés. L'érection d'un nouveau patriarcat, prévue par les nouveaux statuts de l'Église orthodoxe bulgare de 1951, ne s'est, jusqu'ici, pas encore réalisée. Parmi les centaines de clercs orthodoxes qui furent victimes du régime communiste depuis son avènement en septembre

1. Cfr Chronique 1952, p. 58-60.
2. Cfr *Katholiki*, 30 mai.
3. Cfr *E* N° 11 (15 mai).

1944, on compte l'higoumène du célèbre monastère de Rila, décédé récemment en prison.

Constantinople. — En suite des visites du patriarche œcuménique et des souverains héllènes à Ankara et de la visite du premier ministre turc au Phanar (résidence du Patriarche), la presse religieuse grecque émit des espoirs teintés de quelque audace. Le quotidien *Akropolis* (Athènes) ayant suggéré au nom de l'amitié gréco-turque le retour de Sainte-Sophie au culte chrétien, cette initiative a suscité un tollé général dans la presse turque. Le journal *Yeni Sabah* réagit contre la suggestion grecque et déplora que Sainte-Sophie ait été soustraite au culte musulman pour devenir un musée. *Pantainos* [1] a formulé trois souhaits : 1° l'abolition de l'Église dissidente turco-orthodoxe du Papas Euthyme [2] ; 2° l'autorisation du port en public de l'habit clérical au même titre que le clergé musulman qui peut librement porter le sariki [3] ; 3° le rétablissement de l'ancien privilège de l'Église relatif au statut personnel des grecs orthodoxes pour les procédures devant les tribunaux.

Grèce. — L'Église orthodoxe de Grèce demeure soucieuse du problème de la PÉNURIE DU CLERGÉ PAROISSIAL. Au cours de sa session du 3 juin dernier, le Saint-Synode a adressé une demande au Département des Cultes (section du ministère des Cultes) tendant à voir intervenir une loi autorisant l'ordination sacerdotale des professeurs laïcs. On sait qu'actuellement, ce

1. Cfr *P*, N° 19 (1 juillet).
2. Établie en 1924, avec le turc comme langue liturgique.
3. La nouvelle selon laquelle le gouvernement aurait déjà cédé sur ce point (cfr Chronique 1952, p. 60) fut prématurée. Un correspondant nous écrit que S. B. le Patriarche MAXIMOS IV, se trouvant au mois de mai en visite dans l'Éparchie d'Alep, avec une suite composée de quelques-uns de ses évêques, demanda au Consulat de Turquie à Alep un visa l'autorisant avec sa suite à passer une journée en territoire turc pour visiter Antioche. Malgré la bonne volonté de sa part, le Consul, après s'être référé téléphoniquement à ses supérieurs à Ankara, a déclaré qu'il pouvait donner volontiers le visa d'entrée mais qu'il était obligé de faire savoir, que d'après les lois vestimentaires en vigueur, seul le Patriarche était autorisé à porter l'habit religieux, tous les autres devant porter l'habit civil, même si l'on ne devait passer que quelques heures à Antioche.

sont presque tous des laïcs qui enseignent la religion et qui, si une telle loi n'intervient pas, perdraient leur situation. Il a également été précisé au cours de la session du 20 juin que les professeurs de religion qui abandonneraient ou seraient relevés de la prêtrise perdraient, ipso facto, leur place de professeur : ceci sans doute pour prévenir des vocations sacerdotales irréfléchies [1].

Au Congrès des théologiens grecs orthodoxes à Athènes de l'an dernier (3-5 juin 1951) un des principaux points discutés fut celui de la FORMATION DU CLERGÉ. Parmi les nombreux assistants il y eut peu d'ecclésiastiques. Le métropolite SPYRIDON n'hésita pas à accuser le gouvernement comme coupable du manque de formation du clergé. Selon lui, non seulement l'État ne favorise pas cette formation mais il y apporte des entraves. M. PHYTRAKIS, directeur du département des Cultes, eut du mal à défendre le point de vue du gouvernement. A diverses reprises, il fut interrompu par le vieux métropolite qui stigmatisa la promulgation des lois inopportunes à propos desquelles l'Église n'avait même pas été consultée. Un autre évêque constata que dans son diocèse, l'organisation de l'enseignement était nulle alors que l'État exige des candidats à la prêtrise une préparation spéciale. On reproche enfin à l'État d'avoir mis l'Église dans une situation matérielle des plus précaires [2]. M. TREMBELAS, professeur à la faculté théologique d'Athènes et dirigeant du mouvement « Zoï », s'est livré à une autocritique assez sévère. Reprochant aux étudiants des facultés théologiques de fuir le sacerdoce, il a dit : « Messieurs, si le clergé n'est pas formé, c'est à nous, théologiens, qu'en incombe la responsabilité : au lieu de nous dévouer à l'Église dans la fonction de prêtre, nous préférons la vie plus facile du laïc ». La discussion fut close par la résolution de nommer une commission de théologiens avec mission d'« établir un projet détaillé relatif à la formation du clergé ». Les décisions de juin dernier en sont probablement les premiers résultats pratiques.

M. KERAMIDAS, directeur de la petite revue « progressiste »

1. Cfr *E*, N° 13 (15 juin).
2. Cfr Chronique 1952, p. 173.

Enoria (Paroisse) dont nous avons déjà fréquemment fait mention, devait prendre la parole. Peu de jours avant l'ouverture du congrès, l'archevêque d'Athènes y opposa son veto. Pour quand même faire entendre sa voix, M. Keramidas publia sa conférence. Il y déclare que sur les 7.150 prêtres orthodoxes du royaume de Grèce, 870 seulement sont suffisamment formés alors que les 6.280 autres n'ont reçu qu'une formation rudimentaire, parfois insuffisante au point de ne pouvoir lire correctement les textes liturgiques. Il s'attaque à la négligence de l'épiscopat et à son attitude réactionnaire envers les efforts de ceux qui tentent de porter remède à cet état des choses [1].

La presse religieuse grecque revient encore sur les recommandations à la RÉSERVE envers les assemblées du mouvement œcuménique. Rappelant l'attitude d'abstention de l'Église catholique, le métropolite CHRYSOSTOME de Zante demande que l'on n'y délègue que des théologiens laïcs et en qualité d'observateurs seulement [2]. Le métropolite IRÉNÉE de Samos a publié un mémoire pour le Synode sur la position de l'Église orthodoxe grecque envers le Conseil œcuménique des Églises. Selon lui, le Conseil repose sur une base antitrinitaire et — à part peut-être pour l'Église anglicane — il ne peut être question d'« Églises » dans son sein [3].

Signalons aussi l'article du prof. BRATSIOTIS : *Le patriarcat œcuménique et le mouvement œcuménique*, dans *Ekklesia*, nº 13 (15 juin).

Pays-Bas. — Le *Hilversum's Convent*, groupe de pasteurs et de laïcs de l'Église réformée de Hollande, fait des efforts de plus en plus grands en vue de l'instauration de l'« ordination épiscopale ». S'étant récemment adressé à ce propos au Synode général [4], il a reçu une réponse négative. L'« ordination supplémentaire » n'est pas admise par l'Église de Hollande. Mais les questions du ministère et de l'intercommunion demeurent à l'étude. Cette réponse n'a pas satisfait le *Convent* qui a adressé

1. Cfr *Het Christelijke Oosten en Hereniging*, avril 1952, p. 292 ss.
2. Cfr *Enoria*, Nº 136 (15 mai).
3. *Id.*, nº 137 (5 juin).
4. Cfr Chronique, 1952, p. 63.

une déclaration au Synode. Il y est dit « qu'en obéissant à l'Écriture Sainte, le *Convent* poursuivra ses efforts en vue de la restauration du ministère apostolique. Il compte aussi apporter sa propre contribution aux investigations sur la nature du ministère » [1].

Roumanie. — L'Église orthodoxe roumaine se laisse inféoder moins facilement à l'État que celle d'URSS. Plusieurs évêques résistants ont été contraints de démissionner de leur charge et ont ensuite été relégués au monastère de Neamţu [2]. Le nombre des sièges épiscopaux, de même que celui des académies théologiques et des séminaires, a été réduit. Les prisons et camps de concentration contiennent beaucoup de prêtres qui refusent de coopérer à l'asservissement de l'Église au régime politique. Nombreux sont aussi ceux qui refusent de faire de l'agitation contre les chrétiens non orthodoxes. C'est en particulier contre l'Église romaine que se poursuit la lutte, comme en témoigne p. ex. la revue *Ortodoxia* du patriarcat roumain, dans son numéro d'octobre-décembre 1951 qui a pour titre *Le césaropapisme catholique romain*. La teneur et le ton de ces articles révèlent à suffisance d'où vient le vent. — Le patriarche JUSTINIEN (Marina) qui depuis juin 1948, date de son installation, avait fait preuve d'un grand esprit de concession envers les exigences des dirigeants du pays, semble manifester aujourd'hui un certain raidissement. Jadis, on lui avait déjà reproché de ne pas sévir avec assez d'énergie contre les prêtres qui refusaient de lire *in extenso* ses lettres pastorales (au début de l'année, la police avait arrêté un groupe de 154 prêtres de ce chef). Maintenant, Radio-Moscou attaque le patriarche disant que « c'est un fait avéré qu'il s'est longtemps et obstinément opposé au rétablissement de rapports normaux entre l'Église et l'État... Le peuple roumain démasquera impitoyablement les desseins des ennemis du peuple et du haut clergé réactionnaire ». Cette disgrâce risque donc d'avoir encore d'autres effets.

1. Cfr *PNHK*, 2 août.
2. Pour quelques détails et noms cfr *Dans l'Esprit et la Vérité* (Paris), 1952, N° 5, p. 6-9.

Au monastère de Méanțu a été installé, depuis 1948, un SÉMINAIRE MONACAL sous la direction de l'évêque vicaire Pavel Serpe et des archimandrites Benedict Ghiuş et Nicodème Sachelarie [1]. Les 15 premiers élèves ont réussi leur examen final, après trois ans de cours et deux mois de travail artisanal. Ils sont appelés à former des cadres monastiques « dans l'esprit de l'État ». L'autre séminaire monacal se trouve au monastère de Curtea de Arges (Métropole d'Olténie). A côté de ceux-ci, il n'existe que trois instituts théologiques, à Bucarest, Sibiu et Cluj, alors qu'autrefois chaque diocèse avait le sien. Deux « monastères monacaux » sont destinés aux moniales : ceux d'Agapia et de Hurezu.

En juillet 1951, lors de son séjour à Moscou, le Patriarche a fait visite à M. G. KARPOV, président de la commission des affaires ecclésiastiques. Voici ce qu'il a dit alors à cette occasion :

« Sous toutes ses formes, nous aidons l'action du gouvernement car nous sommes conscients et convaincus que le régime socialiste ne poursuit pas d'autres but qur la réalisation d'une vie meilleure et plus heureuse pour le monde ouvrier, soucieux de vivre en paix et en bonne intelligence avec tous les peuples. Dans ce dessein, j'ai fondé dans le cadre de l'Église orthodoxe roumaine différents ateliers et plus de 30 coopératives d'art et métiers, où travaillent plus de 6.000 moines et moniales. Ils achèvent chaque jours divers produits qui sont achetés par l'État, soit pour la consommation interne, soit pour l'exportation. De cette façon, on atteint deux objectifs importants, savoir :

1° J'ai assuré la subsistance des moines et des moniales, leur organisation en communauté monastique se justifiant par le complément naturel et harmonieux du travail avec la prière.

2° J'ai prouvé notre dévouement envers l'État en lui procurant des produits préparés dans nos ateliers ; certains de grande valeur artistique qui sont aussi exportés ; d'autres, de première nécessité, destinés par les magasins de l'État à la consommation intérieure ».

Ajoutons que le 5 octobre 1950, le Saint-Synode a décidé d'instituer le régime de la VIE CÉNOBITIQUE dans tous les monastères du territoire du patriarcat roumain, suivant le canon 6 du

1. Pour ces détails cfr *Biserica Ortodoxă Română*, 1951, N° 7-9.
2. *Ibid.*

Synode de Constantinople (862), inscrit dans l'art. 83 du nouveau statut de l'Église orthodoxe roumaine. Toute la propriété privée des moines et des moniales est devenue propriété commune de leurs monastères respectifs ce qui, ici, a mis fin à la forme « idiorythmique » que connaît le monachisme oriental.

Yougoslavie. — Par 14 voix contre 4 les évêques orthodoxes ont décidé de ne pas reconnaître l'Association (« progressiste ») des Prêtres orthodoxes serbes. Le patriarche Vincent était du nombre de ceux qui se sont abstenus au vote. *Borba*, l'organe officiel du Parti, s'est surtout montré monté contre l'attitude agressive du Métropolite ARSÈNE de Montenegro : « Notre peuple ne peut pas permettre cette hostilité d'un groupe d'évêques ». Ici comme ailleurs, l'élite du clergé lutte désespérément contre la marée montante de l'athéisme militant qui s'extériorise surtout dans la lutte pour l'éducation de la jeunesse.

Relations interorthodoxes.

Nous avons déjà signalé que le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE avait l'intention d'ajourner *sine die* la convocation d'un synode panorthodoxe dont il fut beaucoup question depuis deux ans [1]. On sait que le patriarche CHRISTOPHE d'Alexandrie est fort partisan d'un tel synode, mais interrogées, toutes les autres Églises ont répondu au patriarche Athénagore que le moment n'était pas encore venu de convoquer pareille assemblée.

Le *Journal du Patriarcat de Moscou* [2] a publié la réponse du Patriarche ALEXIS à une lettre que le Patriarche œcuménique lui avait envoyée en septembre 1951 au sujet de la question polonaise [3]. Avec force détails, le patriarche Alexis fait l'historique de l'Église orthodoxe de Pologne depuis 1918, à l'effet de combler « l'information insuffisante » du siège œcuménique et dans l'espoir que cette lettre « dissipera une fois pour toutes les malentendus » et « établira l'accord dans nos relations com-

1. Cfr Chronique 1952, p. 70.
2. Cfr *ŽMP*, 1952, N° 2 (février), p. 4-9 ; *Golos Pravoslavija* (Berlin), N° 2, p. 9-15.
3. Cfr Chronique 1951, p. 68.

munes avec l'Église orthodoxe polonaise ». Cette lettre est datée du 25 janvier 1952 et rèvèle que Constantinople n'est pas encore prête à céder.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'instruction *Ecclesia Catholica* sur le mouvement œcuménique (20 décembre 1949) avait recommandé aux évêques de tenir leurs fidèles au courant de ces questions, même par des lettres pastorales. Cette recommandation a trouvé une première réalisation dans une longue LETTRE PASTORALE que l'évêque de Mayence, Mgr Albert STOHR, a adressée le 22 mai (fête de l'Ascension) à son clergé et notamment à ceux de ses prêtres qui ne purent assister aux journées d'études organisées par l'évêque dans son diocèse durant la semaine de Pentecôte.

La lettre constate que deux guerres mondiales ont accru singulièrement parmi les chrétiens le désir de l'unité et le sentiment de la culpabilité. Il relève et salue comme les signes d'un temps nouveau plusieurs symptômes d'un renouveau théologique et liturgique dans le monde non catholique. Cependant la lettre met aussi en garde contre de faux espoir en notant divers points qui font encore obstacle à l'union. Les prêtres sont invités à suivre avec intérêt les travaux du mouvement œcuménique. « Ici l'appel s'adresse à toute notre vigilance spirituelle et à toute notre charité » [1].

Chrétiens orientaux. — Au cours du Congrès eucharistique de Barcelone, la journée du samedi 31 mai fut plus spécialement consacrée à l'intention de l'Unité chrétienne. Le nombre considérable des auditeurs qui suivirent les travaux de cette journée est un signe de l'intérêt toujours grandissant que soulèvent les questions de l'Orient chrétien. L'ensemble des rapports fut excellent. L'assemblée a particulièrement applaudi une intervention spontanée de S. Exc. Mgr CALAVASSY d'Athènes. En quelques paroles venues du cœur, l'évêque a souligné l'étroite parenté chrétienne qui unit les chrétiens occidentaux à leurs

1. Cfr *HK*, 1952, juillet, p. 463-466.

frères d'Orient ainsi que l'héroïsme et la sainteté de ces martyrs pour la foi. S. Exc. rappela le sacrifice des prêtres grecs martyrisés, même crucifiés, durant les troubles de ces derniers temps. Au cours de ce congrès des Liturgies selon les divers rites orientaux furent célébrées. Des semaines à l'avance, les fidèles avaient été préparés par des conférences et des instructions. A plusieurs reprises, il fut fait mention du Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893 pour marquer le chemin parcouru depuis lors, spécialement quant à l'intérêt que prennent actuellement les chrétiens occidentaux aux choses de l'Orient chrétien.

Signalons dans *Dieu Vivant*, n° 21, p. 17-31 : L. BOUYER, *Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine.*

Protestants. — Sous les auspices du comité interconfessionnel de jeunesse, la jeunesse méthodiste de ROME a organisé cette année des conférences sur le catholicisme. Ces conférences font partie d'un cycle d'études œcuméniques qui ont débuté l'an dernier. Cette année-ci, plusieurs personnalités catholiques ont consenti à exposer le sens de la liturgie, de la doctrine et de la structure de l'Église romaine. Ces conférences furent suivies de discussions permettant un supplément d'information, sans polémique. Le programme était le suivant : *L'Église catholique — Organisation et structure interne* (Dr. C. GRAZIANI) ; *L'âme de la liturgie* (Prof. C. CARRETTO) ; *Foi et science* (Prof. L. GEDDA) ; *L'Église catholique autorité et liberté* (Prof. M. LACALAMITA) [1].

La revue *Presbyterian Life* publie les résultats d'une enquête menée par M. Henry M. Lc. CORKLE sur l'oppression des protestants en COLOMBIE. « Avec grand soin » et sur des déclarations attestées sous serment, 450 cas survenus entre le 31 décembre 1951 et le 30 avril 1952 ont été examinés [2]. Le service de presse protestant néerlandais transmet cependant une information selon laquelle plus de la moitié des pasteurs de Colombie (où sur une population de 11 millions d'habitants on compte 25.000 protestants) sont des adventistes nord-Américains, ce qui expliquerait en grande partie le mouvement d'opposition qui ne serait pas avant tout de caractère religieux [3].

1. Cfr *SŒPI*, 20 juin.
2. *Id.*, 6 juin.
3. Cfr *PNHK*, 2 août.

Dans leur mandement de Carême de cette année, les évêques du Brésil ont posé la question : « Comment expliquer que les protestants du Brésil gagnent de nouveaux adeptes ? » Ils en attribuent la cause à l'« effrayante ignorance religieuse des fidèles ». L'éducation religieuse de ceux-ci se limite pratiquement à la préparation de la première communion. Puisqu'il n'y a que 6.000 prêtres pour les 50 millions habitants du pays, les laïcs sont invités à se mettre, à la disposition des évêques pour l'instruction de la religion [1].

Quelques articles : P. Fransen, S. J., *Hans Asmussen's* « Via Media », dans *Bijdragen* (Nimègue-Anvers) XII (1951) nº 4, p. 345-362) ; du même, *De middenpositie van H. Asmussen in de sacramentenleer en de Mariologie*, Ibid. XIII (1952), nº 1, p. 44-64.

A. Nijman, *L'activité missionnaire protestante en 1951*, dans *Église vivante*, 1952, nº 1, p. 114-128 et nº 2, p. 238-246 (Cet article est annoncé comme suit : « Intéressons-nous aux efforts déployés à nos côtés par nos frères dans le Christ ; nous n'en sentirons que mieux la douleur de la désunion et la nécessité d'y chercher remède »).

Heinrich Schlier, *Die Einheit der Kirche*, dans *Hochland*, avril 1952, p. 289-300.

Orthodoxes et autres chrétiens. — *Ortodoksia* 1952, nº 1, publie un sermon de Mgr Cassien (Bezobrazov) sur l'Unité chrétienne, prononcé le 12 février 1951 à l'Institut Saint-Serge à Paris.

Après avoir parlé, avec une pointe de désillusion, du travail œcuménique qui s'est accompli par le passé dans les différents milieux chrétiens, l'orateur aborde les espoirs pour l'avenir, notamment en ce qui concerne l'intercommunion. Malgré la prière commune existant depuis des années, l'intercommunion demeure exclue avec les protestants. « Et avec les catholiques ? » C'est à titre d'information que nous faisons suivre ici la dernière partie du discours : « Je sais que ce que je vais dire se heurtera à une opposition de tous les côtés : du côté catholique aussi bien que du côté orthodoxe, sans parler des Protestants. Je suis persuadé qu'en principe l'intercommunion entre Orthodoxes et Catholiques *est* possible. Ce n'est que la question de discipline qui la rend impraticable [2]. Elle

1. Cfr *HK* avril, p. 304.
2. Il faut remarquer toutefois que, du point de vue catholique, l'intercommunion ne serait question de discipline que si l'accord dogmatique était pleinement reconnu.

est possible parce que la validité du Sacerdoce et des Sacrements est mutuellement reconnue des deux côtés et parce que la conception de l'Eucharistie est des deux côtés, dans son essence, la même : Celle du Seigneur réellement présent dans la Sainte-Cène. Vous direz que l'intercommunion est irréalisable. Oui, elle l'est. Je ne parlerai pas des Protestants qui diraient qu'elle compromettrait l'unité croissante du monde chrétien. Ils auraient tort de le dire. Mais il s'agit ici d'une action bilatérale, entre Orthodoxes et Catholiques, et c'est de leurs réactions seulement qu'il pourrait être question. Elles ne seraient pas favorables non plus : et ceci des deux côtés. Le moment n'est pas propice. J'ai bien parlé des défaillances de l'esprit d'unité. Les Catholiques demanderaient notre soumission à la juridiction du Pape, ce qui nous est absolument impossible. Et du côté orthodoxe il existe des rancunes encore brûlantes ; il se trouve même des zélateurs qui exigeraient des Catholiques qu'ils soient rebaptisés pour être unis à l'Église Orthodoxe.

» Oui, ce que je propose est une utopie. Mais il est important quelquefois de montrer le but et de prononcer la parole décisive. La parole est un fait. Elle peut soulever une opposition unanime, mais une fois prononcée, elle continue à vivre et elle finit par porter son fruit : quelquefois après de longues années.

» Je sais seulement que l'unité qui serait accomplie par l'intercommunion serait un bienfait immense en face des forces du mal qui déchirent le monde. Elle exclurait de la part de l'Église catholique tout prosélytisme dans les milieux orthodoxes et mettrait fin, parmi les Orthodoxes, à la polémique anticatholique. Plus encore : cette unité une fois acquise créerait inévitablement un centre de rassemblement pour tout le monde chrétien. Les Protestants, au lieu d'être rejetés dans le sens opposé, seraient irrésistiblement attirés vers ce noyau du Christianisme uni. Et c'est l'Orthodoxie qui serait —, au milieu des Catholiques et des Protestants — la clé de voûte et le principe d'équilibre dans ce christianisme universel » (p. 40-44).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les échanges d'idées au sujet du rapport *Church Relations in England* se poursuivent, sans trop d'enthousiasme, dirait-on, mais avec beaucoup de bonne volonté. Fin avril, lors de leur congrès qui s'est tenu sous la présidence du Canon R. W. HOWARD les EVANGELICALS de l'Église d'Angleterre se sont prononcés sur cette question. On admet que l'épiscopat historique doit être maintenu comme

étant l'expression et la sauvegarde de l'unité et de l'universalité de l'Église. Mais on est d'avis que cette conviction peut aller de pair avec l'autre conviction, suivant laquelle les fonctions régulières *(ministries)* des Églises non-épiscopales sont « des fonctions réelles de la Parole et des Sacrements du Christ dans l'Église universelle ». L'accès sans réserve à la Communion devrait être en usage pour arriver progressivement à la pleine intercommunion. En attendant la réunion finale avec toutes les Églises libres, on estime le temps venu de s'approcher dès maintenant de l'Église méthodiste du pays [1].

A la conférence des MÉTHODISTES tenue à Preston le 16 juillet et présidée par le Dr. Harold ROBERTS, ce dernier a également souligné que le problème crucial est celui de l'épiscopat, disant que les méthodistes ne peuvent partager l'idée d'un bon nombre de leurs amis anglicans suivant laquelle l'épiscopat appartient à l'« *esse* » de l'Église. Les méthodistes, dit-il, ont essayé de comprendre l'importance de l'épiscopat dans l'Église d'Angleterre, mais ils ne pourront pas rompre leurs liens avec les groupements non épiscopaux pour entrer en intercommunion avec l'Église anglicane. Avant de prendre une décision finale à ce sujet, l'on attendra que l'Église d'Angleterre ait fait la déclaration officielle annoncée par l'archevêque de Cantorbéry [2].

Le 13 mai, à Westminster, le Dr. Leslie COOKE, secrétaire général de l'UNION CONGRÉGATIONNALISTE d'Angleterre et du Pays de Galles, a abordé la même question. Tout en appréciant les suggestions de l'archevêque de Cantorbéry en vue d'une attitude nouvelle devant le problème de l'unité chrétienne en Angleterre, il constate l'existence des plus graves difficultés à introduire dans le congrégationnalisme une forme d'épiscopat qui satisfasse toutes les tendances de l'Église d'Angleterre. « En toute honnêteté, nous ne pouvons dire que nous l'accueillons (le rapport) volontiers, et nous ne pouvons prendre l'initia-

1. Cfr *CEN*, 2 mai, l'article sous le titre significatif : « La foi est plus importante que le ministry », et le discours de l'évêque anglican C. M. CHAVASSE de Rochester.

2. Cfr *CT*, 18 juillet.

tive de le recommander dans l'espoir que nous puissions y trouver un fondement ferme d'unité »[1].

Relations avec l'Église presbytérienne d'Écosse. — En mai dernier, cette question a été étudiée par la CONVENTION de Cantorbéry. Elle avait pris pour base le rapport précédemment publié sur les *Relations between the Church of England and the Church of Scotland.*La proposition du rapport relative à l'échange des prédicateurs a été sensiblement modifiée en ce sens que les ministres de l'Église presbytérienne d'Écosse peuvent être invités à prêcher dans les églises anglicanes sur le territoire de la province de Cantorbéry, mais seulement à des services autres que la Sainte Communion, et pour autant qu'au jugement de l'évêque une telle permission puisse favoriser l'idéal de la réunion des chrétiens. Cette précision a été faite à la suite d'un mémorandum que les évêques de l'Église épiscopale écossaise a envoyé à l'archevêque de Cantorbéry[2]. L'autre point de rapprochement concerne l'admission, dans certains cas, à la sainte communion dans l'Église d'Angleterre de membres baptisés de l'Église d'Écosse (établie).

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — L'assemblée de la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE qui s'est tenue à HANOVRE, s'est terminée le 3 août[3]. Entre autres résolutions, il a été décidé de créer un département de théologie de la Fédération dont la tâche principale sera de coordonner le travail des Églises luthériennes dans le domaine théologique. Il préparera divers cours et conférences et aura un centre de publications. Le nouveau président de la Fédération est le Dr. Hans LILJE, évêque

1. *Id.*, 16 mai. En juillet le Dr. Cooke a publié une déclaration au sujet d'une pétition que 2.000 prêtres de l'Église d'Angleterre avaient signée pour protester contre la présence d'orateurs non-conformistes dans la chaire de la cathédrale Saint-Paul. La déclaration exprima la crainte que les relations entre l'Église anglicane et les Églises libres puissent se relâcher par une telle attitude (*Id.*, 25 juillet).

2. Cfr *CT* 16 mai ; *DC*, 13 juillet, col. 883-888. L'Église épiscopale d'Écosse groupe environ 180.000 fidèles en sept diocèses, le reste de ceux qui ont conservé l'épiscopat malgré les persécutions des 17e et 18e siècles. l'Église établie (presbytérienne) compte 1.250.000 membres.

3. Cfr Chronique 1952, p. 188-189.

luthérien de Hanovre. Le Dr. Carl E. LUND-QUIST a été élu secrétaire exécutif.

L'Église réformée de HOLLANDE (Ned. Herv. Kerk) et l'Église évangélique luthérienne du même pays ont nommé des commissions qui ont pour tâche d'établir des échanges de vues entre les deux Églises. On parlera d'intercommunion, d'échange de prédicateurs, etc [1].

A Pâques 1950, à Oxford, on jeta les premières bases d'une LIGUE INTERNATIONALE POUR LA FOI ET LA CONSTITUTION APOSTOLIQUES en vue de promouvoir la compréhension mutuelle entre les chrétiens de tendance « catholique » (catholic-minded) de différentes confessions [2]. La ligue est actuellement constituée. L'évêque anglican d'Oxford, le Dr. K. E. KIRK, en a accepté la présidence d'honneur. Le président en est le Rév. RAYNES CR. La première conférence devait avoir lieu en Suède, immédiatement avant la conférence de Lund. La ligue n'a pas de rapports directs avec le Conseil œcuménique des Églises, mais son intention est d'aider le mouvement œcuménique à se confronter d'une façon réaliste avec la grande tension catholique-protestante qui depuis Amsterdam 1948 est devenu le problème œcuménique par excellence. La prépondérance protestante dans le Conseil œcuménique par l'absence de l'Église romaine et de la plus grande partie de l'Orthodoxie orientale devra être contrebalancée, et en cela la ligue se propose d'apporter sa part, sans avoir l'ambition de faire « pression », mais en présentant en termes nets et francs, dans des discussions théologiques charitables, la position « catholique ». Pour l'instant, le premier souci est d'ordre financier. La *Church Union* a déjà donné un secours généreux. La nouvelle organisation requiert pour ses débuts les services d'un secrétaire qui dispose du temps et de l'argent nécessaire pour voyager [3].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Les « buts, perspectives et limites du Conseil œcuménique

1. Cfr *PNHK* 17 mai.
2. Cfr Chronique 1951, p. 81.
3. Cfr *CT*, 8 août.

des Églises » ont été exposés par l'archevêque anglican de Cantorbéry dans un DISCOURS prononcé à la réunion du Conseil britannique des Églises en avril à Belfast.

A l'objection que la base du Conseil n'est pas suffisante du fait qu'elle ne mentionne pas la doctrine de la Sainte Trinité, le Dr. FISHER répond que le Conseil Œcuménique n'a pas de Credo propre. Les termes de la base du conseil « Notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu et Sauveur » suffisent à exprimer le plus petit dénominateur commun de la coopération chrétienne. « Il se peut que l'on puisse découvrir une meilleure formule qui fasse explicitement et non seulement implicitement allusion à la Trinité, mais ceci fera l'objet d'un rapport à la prochaine assemblée du Conseil ».

Quant au sentiment de malaise que l'une ou l'autre Église-membre peut ressentir au sein du Conseil, l'archevêque explique : « Pas une seule Église ne s'y sent chez elle. Les Églises orthodoxes, souvent ne s'y plaisent pas. La communion anglicane se fait bien des scrupules sur ce qui s'y passe. Si nous nous sentions tous chez nous, l'unité que nous recherchons aurait déjà été trouvée et le Conseil œcuménique n'aurait qu'à disparaître pour faire place à une Église unie ».

Le Conseil œcuménique, dit encore le Dr. Fisher, « est un *terrain* de rencontre où peuvent se développer la connaissance, la confiance et l'intérêt réciproques, sans lesquels *tout propos sur l'union n'est* que bavardage. On a dit, non sans raison, que le résultat actuel du *mouvement œcuménique* a *été* d'accentuer plutôt que d'effacer les différences théologiques. Oui, chaque dénomination en est arrivée à se *rendre* mieux compte, peut-être par ses contacts avec d'autres, de ce qu'elle doit défendre, de ce qu'elle a de si précieux qu'elle ne peut s'en désister. Mais ce progrès en clarté s'est fait en même temps qu'un progrès en charité » [1].

Lors de la cinquième CONFÉRENCE MISSIONNAIRE MONDIALE à WILLINGEN (Allemagne), en juillet, le comité mixte du Conseil Œcuménique et du Conseil international des Missions a publié une déclaration intéressante dans laquelle il expose brièvement le problème des rapports entre la mission et l'unité qui a été au centre même des discussions. On y dit entre autres :

« Dans le Nouveau Testament, l'Église est appelée à la fois à

1. *Id.*, 2 mai ; *SŒPI*, 9 mai.

proclamer l'Évangile au monde entier et à manifester dans ce monde et pour ce monde une communauté et une unité fondées dans le Christ. Ces deux aspects de l'action de l'Église sont interdépendants. Mais dans la pensée théologique et dans la vie de nos Églises, les deux appels ont maintes fois été séparés, certains mettant l'accent sur le premier, d'autres sur le second »[1].

D'autre part, un correspondant du *Church Times* (10 juillet) écrivit durant ce congrès :

« La conférence est en grande majorité protestante : la contribution des orthodoxes nous manque ; il y a moins de vingt ecclésiastiques anglais dans un congrès qui réunit plus de 200 participants et dans ce petit nombre, quatre au plus peuvent être considérés comme anglo-catholiques. Un vrai esprit œcuménique est difficile dans de telles conditions. Et il n'est pas aisé pour la tension « catholico-protestante » qui à Amsterdam fut marquée comme le problème œcuménique principal, de trouver sa place propre dans nos discussions ».

L'Ecumenical Review de juillet contient quatre points intéressant la politique générale du Mouvement œcuménique :

W. A. VISSER'T HOOFT. — *Renewal and Wholeness.* Le Secrétaire général du Conseil œcuménique commente certaines phrases du Message d'Amsterdam 1948, lesquelles, d'après lui, « ne signifient rien de moins que les Églises ont besoin les unes des autres, et qu'elles ont ce besoin pour devenir vraiment l'Église du Christ » (p. 390). L'entr'aide des Églises au sein du Conseil œcuménique doit y servir en dernière analyse, et conduire ainsi à la vraie Unité qui n'est pas « l'unité des Églises telles qu'elles sont, mais l'unité qui viendra quand tous se tourneront de nouveau vers le Seigneur de l'Église et entreront comme des pierres vivantes dans la maison spirituelle pour devenir un sacerdoce saint » (p. 392).

WALTER FREYTAG. — *Unity and Mission.* Le professeur de missiologie à Hambourg et président du Conseil allemand des missions, expose, dans la perspective des rapports entre le Conseil international des Missions et le Conseil œcuménique,

1. Cfr *SŒPI*, 11 juillet, 1 août.

comment, en implantant en pays de mission l'Église, l'instrument terrestre et provisoire du Royaume de Dieu, les Églises missionnantes progresseront vers l'Unité.

American Church Leaders on the Theme of the Second Assembly (on reproche à la première rédaction de ce thème [1] une vue trop pessimiste des réalités contemporaines tant dans l'Église que dans le Monde, et une confiance insuffisante dans l'action du Saint-Esprit dans l'histoire).

The Meaning of Hope in the Bible (Introduction du Dr. W. M. HORTON et Rapport de la conférence de Zetten, en avril dernier ; il servira à l'élaboration définitive du même thème).

Signalons aussi *A Symposium on the Occasion of the 1500th Anniversary of the Council of Chalcedon*, où domine la voix orthodoxe.

La riche bibliographie commence par un *Evangelism — the raison d'être of the Church* qui analyse une série d'ouvrages où figurent les volumes de Michonneau et Théry, et de Voillaume parus aux Éditions du Cerf.

FOI ET CONSTITUTION. — Au moment où nous terminons cette chronique, se déroule à Lund, en Suède, la 3e CONFÉRENCE MONDIALE de *Foi et Constitution* dont nos lecteurs connaissent les longs et minutieux préparatifs. Quelques 230 délégués officiels, 25 conseillers et 20 délégués de la jeunesse, représentant une centaine d'Églises de traditions diverses, y prennent part. Ils représentent, entre autres, les dénominations suivantes : anglicane, baptiste, congrégationnaliste, luthérienne, méthodiste, réformés et vieille-catholique. Le patriarche de Constantinople a envoyé quatre représentants : Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire et les trois professeurs de Halki, Chrysostome KONSTANTINIDIS, Maximos REPANELLIS et Emmanuel PHOTIADES [2]. L'Église orthodoxe de Grèce a au tout dernier moment retiré sa déléga-

1. Cfr Chronique 1951, p. 494 ; 1952, p. 82, 193.
2. Cfr *AA*, No 56 (17 juillet). Quant aux directives reçues pour leur participation cfr Chronique 1952, p. 180. Dans la session plénière du 16 août, elles furent connues de tous par un message du Patriarche œcuménique.

tion [1]. Le patriarcat d'Alexandrie s'est abstenu également. La délégation orthodoxe ne compte en tout que sept personnes, parmi lesquelles les professeurs G. FLOROVSKY et L. ZANDER. Dimanche 17 août, a eu lieu la grand'messe luthérienne-suédoise à la cathédrale de Lund. Tous avaient été invités d'y recevoir la communion et nombreux furent ceux qui se sont présentés à la table de la Cène. Les milieux haute-église de Suède avaient, paraît-il, fait des objections contre ce point du programme, mais les autorités de l'Église de Suède ne leur ont pas donné raison [2]. Pour le dimanche 24 août fut prévue une liturgie orthodoxe, à une heure et un endroit qui rendaient possible à tous les délégués d'y assister [3].

25 août 1952.

1. Cfr a ce propos *Chronique* 1952, p. 175-177. L'archevêque SPYRIDON a déclaré que cette abstention ne doit pas être considérée comme un désaveu.

2. Cfr *PNHK*, 22 août.

3. Dans sa déclaration du 16 août, le métropolite ATHÉNAGORE a dit qu'*il* était le chef de la délégation patriarcale (dont est encore cité comme membre l'archimandrite Emilian TIMIADES) et le délégué plénopotentiaire du Patriarcat d'Antioche et de l'Église autocéphale de Chypre.

Au sujet de l'instruction défendant à la délégation d'entrer dans les discussions d'ordre dogmatique, Mgr Athénagore disait : « Cette instruction n'est aucunement un acte hostile ou un signe d'une attitude indifférente de la part de l'Église orthodoxe envers le travail de cette Conférence. Au contraire, elle est plus que jamais son amie sincère ». Il est expliqué ensuite que la hiérarchie de l'Église orthodoxe se réserve le droit de décider ce qui est faux en matière religieuse et de déclarer ce qui est compatible et et incompatible avec sa foi. L'Église orthodoxe grecque est « l'Église totale et unique, le Corps du Christ, l'unique organe mandaté des Apôtres. Elle seule peut définir la foi ». Les délégués orthodoxes seront présents à toutes les discussions sans s'y mêler, mais prêts à donner des informations concernant « la doctrine une, sainte, catholique et apostolique qu'est l'Église orthodoxe grecque, inchangée, depuis l'âge apostolique ». Le métropolite, en finissant, demande qu'on désavoue le prosélytisme de certains groupements protestants en pays orthodoxe grec et qu'on s'y oppose. — La déclaration n'a pas manqué de causer quelque surprise dans l'assemblée.

Notes et documents.

Lettre Apostolique de Sa Sainteté PIE XII aux peuples de Russie.

Chers peuples de Russie, salut et paix dans le Seigneur,

Tandis que s'achevait heureusement l'Année Sainte, après que par une disposition divine il Nous eut été donné de définir solennellement le Dogme de l'Assomption au Ciel, corps et âme, de la Sainte Mère de Dieu, la Vierge Marie, nombreux furent ceux qui de toutes les parties du monde Nous exprimèrent leur plus vive exultation ; beaucoup parmi eux, en Nous envoyant des lettres de reconnaissance, Nous suppliaient instamment de consacrer le peuple russe tout entier, qui connaît actuellement de telles souffrances, au Cœur Immaculé de la Vierge Marie.

Cette supplication Nous fut des plus agréables, car si Notre affection paternelle embrasse tous les peuples, elle s'adresse d'une manière particulière à ceux qui, bien que séparés pour la plupart du Siège Apostolique par les vicissitudes de l'histoire, conservent toutefois encore le nom chrétien, mais se trouvent dans des conditions telles qu'il leur est fort difficile d'entendre Notre voix et de connaître les enseignements de la doctrine catholique, et qu'ils sont même poussés par des artifices trompeurs et pernicieux à rejeter jusqu'à la foi et jusqu'à l'idée même de Dieu.

A peine avons-Nous été élevé au Souverain Pontificat, Notre pensée s'est donc tournée vers vous, qui constituez un immense peuple, insigne dans l'histoire par ses glorieuses entreprises, par son amour de la patrie, par son travail et son économie, par sa piété envers Dieu et la Vierge Marie.

Nous n'avons jamais cessé d'élever Nos prières vers Dieu, afin qu'il vous assiste toujours de sa lumière et de son aide divine, et qu'il vous accorde à tous de pouvoir arriver ensemble à une légitime prospérité matérielle, en même temps qu'à cette liberté qui permette à chacun de sauvegarder sa propre dignité humaine, de connaître les enseignements de la vraie religion et de rendre à Dieu le culte qui lui est dû non seulement dans l'intimité de sa propre conscience, mais aussi ouvertement, dans l'exercice de la vie publique et privée.

Du reste vous savez bien que, chaque fois que cela leur fut possible, Nos Prédécesseurs n'eurent rien de plus à cœur que de vous manifester leur bienveillance et de vous accorder leur aide. Vous savez comment les Apôtres des Slaves occidentaux, les saints Cyrille et Méthode, qui, en même temps que la religion chrétienne, apportèrent la civilisation aux ancêtres de ces peuples, se dirigèrent vers la Ville Éternelle pour que l'œuvre de leur apostolat fût renforcée par l'autorité des Pontifes Romains. Et, comme ils faisaient leur entrée à Rome, Notre Prédécesseur Adrien II de vénérée mémoire « vint à leur rencontre, accompagné par le clergé et par le peuple, leur rendant ainsi un grand témoignage d'honneur » (LÉON XIII, Encycl. *Grande munus*) ; et, après avoir approuvé et loué ce qu'ils avaient fait, non seulement il les éleva à l'épiscopat, mais il voulut lui-même les consacrer évêques avec la majesté solennelle des rites sacrés.

En ce qui concerne vos ancêtres, chaque fois que les circonstances le permirent, les Pontifes Romains cherchèrent à resserrer et à consolider des liens d'amitié avec eux. C'est ainsi qu'en l'an 977, Notre Prédécesseur Benoît VII, d'heureuse mémoire, envoya des légats au Prince Jaropolk, frère du célèbre Wladimir ; ce dernier, sous les auspices duquel resplendirent pour la première fois parmi votre peuple le nom chrétien et la civilisation chrétienne, reçut également des légations de Nos Prédécesseurs Jean XV en 991 et Sylvestre II en 999, auxquelles il répondit courtoisement en envoyant à son tour des légats à ces Pontifes Romains. Fait digne de remarque, à cette époque où ce grand Prince conduisit ses peuples à la religion de Jésus-Christ, la chrétienté orientale et l'occidentale étaient unies sous l'autorité du Pontife Romain, comme Chef Suprême de toute l'Église.

Même, quelque temps plus tard, c'est-à-dire en 1075, votre Prince Isjaslav envoya son propre fils Jaropolk au Souverain Pontife Grégoire VII ; et Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire écrivit alors au Prince et à son auguste épouse : « Votre fils, visitant les tombes sacrées des Apôtres, est venu à Nous et, comme il voulait obtenir ce royaume de Notre main comme un don de saint Pierre, ayant fait profession de fidélité à saint Pierre, Prince des Apôtres, il le demanda avec de pieuses implorations en assurant que sans aucnn doute sa requête serait ratifiée et confirmée par vous, si elle avait la faveur et la protection de l'autorité apostolique. Comme ces vœux et ces requêtes semblaient légitimes, soit par votre approbation, soit par la dévotion du requérant, Nous les avons finalement

accueillies, et Nous lui avons remis de la part de saint Pierre le gouvernement de votre royaume, avec l'intention et l'ardent désir que le Bienheureux Pierre, par son intercession auprès de Dieu, vous garde, ainsi que votre royaume et tous vos biens, et vous fasse posséder ce royaume en toute paix, avec honneur et gloire, jusqu'à la fin de votre vie » (*Registrum Gregorii* VII, 1.2, n. 74, p. 236, in *Monum. Germ. histor., Epist. Select.*, II, 1 p. 236).

On doit de même remarquer avec grande attention qu'Isidore, Métropolite de Kiew, au Concile œcuménique de Florence, souscrivit le Décret par lequel était solennellement affirmée l'union de l'Église Orientale et Occidentale sous l'autorité du Pontife Romain ; et cela pour toute sa Province ecclésiastique, c'est-à-dire pour le royaume entier de Russie ; et, en ce qui le concerne, il demeura fidèle à cette unité ainsi réalisée jusqu'au terme de sa vie terrestre.

Et si entre temps et par la suite, en raison d'un ensemble de circonstances adverses, les relations devinrent de part et d'autre plus difficiles et, par conséquent, plus difficile aussi l'union des esprits — bien que jusqu'en 1448 on n'ait aucun document public qui déclare votre Église séparée du Siège Apostolique — cela ne doit toutefois point, d'une manière générale, être imputé au peuple slave ni certainement à Nos Prédécesseurs, qui entourèrent toujours ces populations d'un amour paternel et, quand cela leur fut possible, prirent soin de les soutenir et de les aider de toutes manières.

Nous laissons de côté plusieurs autres documents historiques qui révèlent la bienveillance de Nos Prédécesseurs envers votre Nation ; mais Nous ne pouvons ne pas faire brièvement allusion à ce qu'accomplirent les Souverains Pontifes Benoît XV et Pie XI, quand, après le premier conflit européen, spécialement dans les régions méridionales de votre patrie, de grandes multitudes d'hommes, de femmes, d'innocents garçons et fillettes, souffrirent d'une terrible disette et furent réduits à une misère extrême. En effet, poussés par une paternelle affection pour vos compatriotes, ils envoyèrent à ces populations des vivres, des vêtements et une grande abondance d'argent recueilli dans la famille catholique, tout entière pour venir en aide à tous ces malheureux affamés et pouvoir soulager de quelque manière leurs calamités.

Mais Nos Prédécesseurs cherchèrent selon leurs moyens à pourvoir non seulement aux besoins matériels, mais aussi à ceux d'ordre spirituel ; ils ne se contentèrent pas en effet d'élever eux-mêmes des supplications vers Dieu, le Père des miséricordes et source de toute consolation (cfr II *Cor.* I, 3), pour votre situation religieuse

si bouleversée et troublée, en raison des efforts des ennemis de Dieu pour arracher des âmes la foi et la notion même de la Divinité ; ils voulurent en outre que fussent prescrites des prières publiques. Ainsi, en 1930, le Souverain Pontife Pie XI décréta que le jour de la fête de saint Joseph, Patron de l'Église Universelle, « des prières communes fussent élevées vers Dieu... dans la Basilique du Vatican, pour les tristes conditions de la religion en Russie » (*A. A. S.* 1930, p. 300) ; et il tint à être lui-même présent, entouré d'une grande multitude de fidèles des plus recueillis. D'autre part, dans une solennelle allocution consistoriale, il exhorta le monde entier par ces paroles : « Il faut prier le Christ Rédempteur du genre humain, afin que la paix et la liberté de professer la foi soient rendues aux fils infortunés de la Russie ;... et Nous voulons que l'on récite à cette intention, c'est-à-dire pour la Russie, les prières que Notre Prédécesseur Léon XIII de glorieuse mémoire prescrit aux prêtres de dire avec le peuple après la Sainte Messe ; les évêques et le clergé régulier et séculier doivent chercher avec le plus grand soin à inculquer tout cela à leurs fidèles et à tous ceux qui assistent à la Sainte Messe et le rappeler souvent à leur mémoire » (*Ibid.*, p. 301).

Nous confirmons et renouvelons volontiers cette exhortation et cette prescription, puisque la situation religieuse actuelle de votre pays n'est certainement pas meilleure et que Nous Nous sentons animé envers ces populations de la même ardente affection et des mêmes sollicitudes.

Quand éclata le dernier terrible et long conflit, Nous avons fait tout ce qui était en Notre pouvoir, par la parole, par les exhortations et par l'action, afin que les différends fussent apaisés par une paix équitable et juste, et que tous les peuples, sans différence de races, s'unissent amicalement et fraternellement, collaborant ensemble pour parvenir à une plus grande prospérité. Jamais, même à cette époque, ne sortit de Notre bouche une parole qui pût sembler injuste ou dure à une partie des belligérants. Certes Nous avons réprouvé, comme cela se devait, toute iniquité et toute violation du droit ; mais Nous avons fait cela de manière à éviter, avec le plus grand soin, tout ce qui aurait pu entraîner, même injustement, de plus grandes afflictions pour les peuples opprimés. Et lorsque de divers côtés on fit pression pour que, d'une façon ou d'une autre, de vive voix ou par écrit, Nous donnions Notre approbation à la guerre entreprise contre la Russie en 1941, Nous ne consentîmes jamais à le faire, comme Nous l'avons déclaré ouvertement le 25 février 1946, dans le discours prononcé devant le Sacré Collège

et les représentations diplomatiques de toutes les Nations qui sont en relation d'amitié avec le Saint-Siège (cfr *A. A. S.* 1946, p. 154).

Quand il s'agit de défendre la cause de la religion, de la vérité, de la justice et de la civilisation chrétienne, certainement Nous ne pouvons Nous taire ; mais ce à quoi tendent toujours Nos pensées et Nos intentions, c'est que tous les peuples ne soient point gouvernés par la force des armes, mais par la majesté du droit, et que chacun d'eux, en possession des libertés civile et religieuse dans les limites de sa propre patrie, soit conduit vers la concorde, la paix et la vie laborieuse grâce auxquelles chaque citoyen peut se procurer les choses nécessaires à sa nourriture, à son logement, à l'entretien et à la direction de sa propre famille. Nos paroles et Nos exhortations concernaient et concernent toutes les nations, et par conséquent vous aussi, qui êtes toujours présents à Notre esprit et dans Notre cœur et dont Nous désirons soulager les besoins et les malheurs selon Nos moyens. Ceux qui n'aiment pas le mensonge, mais la vérité savent que pendant toute la durée du récent conflit. Nous Nous sommes montré impartial envers tous les belligérants, comme Nous en avons souvent donné la preuve par Nos paroles et par Nos actes, et Nous avons réuni dans une ardente charité toutes les Nations, mêmes celles dont les gouvernements se proclamaient ennemis du Siège Apostolique et celles où les ennemis de Dieu sont férocement hostiles à tout ce qui est d'inspiration chrétienne et divine et cherchent à en effacer jusqu'à la trace dans l'esprit des citoyens. En effet, par mandat de Jésus-Christ, qui confia le troupeau entier du peuple chrétien à saint Pierre, Prince des Apôtres (cfr. *Jo.* XXI, 15-17), — dont Nous sommes l'indigne Successeur, — Nous aimons d'un intense amour tous les peuples et Nous désirons assurer la prospérité terrestre et le salut éternel de chacun. Tous, dès lors, qu'ils se combattent par les armes, ou qu'ils soient aux prises dans des discussions ou des différends menaçants, sont considérés par Nous comme autant de fils très chers ; et Nous ne désirons rien d'autre, Nous ne demandons rien d'autre à Dieu pour eux, dans Nos prières, que la concorde mutuelle, la juste et véritable paix et une prospérité toujours plus grande. Que si quelques-uns d'entre eux, trompés par les mensonges et les calomnies, professent une hostilité déclarée à Notre égard, Nous restons animé pour eux d'une plus grande commisération et d'un plus grand amour.

Sans doute avons-Nous condamné et repoussé — comme le devoir de Notre charge le demande — les erreurs que les fauteurs du communisme athée enseignent ou s'efforcent de propager pour le

plus grand tort et détriment des citoyens ; mais, bien loin de rejeter les égarés, Nous désirons leur retour à la vérité, dans le droit chemin. Bien plus : ces mensonges, parés souvent d'une vérité feinte, Nous les avons démasqués et les avons condamnés, parce que Nous vous aimons avec un cœur de père et que Nous cherchons votre bien. Nous avons acquis la certitude qu'un très grand préjudice peut naître pour vous de ces erreurs : nous seulement elles ôtent de vos âmes cette lumière surnaturelle et cet immense réconfort qui proviennent de l'amour de Dieu et du culte envers lui, mais elles vous privent de la dignité humaine et de la juste liberté qui est due aux citoyens.

Nous savons que beaucoup d'entre vous conservent la Foi chrétienne dans le sanctuaire secret de leur propre conscience, qu'en aucune manière ils ne soutiendront les ennemis de la religion. Nous savons encore qu'ils désirent ardemment non seulement croire en secret, mais aussi, comme il convient à des hommes libres, affirmer publiquement, si possible, les principes chrétiens qui sont le fondement unique et sûr de la vie de la cité. Nous savons de plus, et c'est là pour Nous une grande espérance et une grande consolation, que vous aimez et honorez avec une ardente affection la Vierge Marie Mère de Dieu, et que vous vénérez ses images. Nous savons que dans la ville même de Moscou, a été édifié un temple — soustrait hélas aujourd'hui au culte divin — dédié à l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie dans le ciel ; et ceci témoigne très clairement de l'amour que vos ancêtres et vous-mêmes portez à la Très Sainte Mère de Dieu.

Mais il est évident pour Nous, que partout où l'on vénère la très Sainte Mère de Dieu avec une piété sincère et ardente, jamais n'y peut manquer l'espérance du Salut : bien que des hommes, même puissants et cruels, s'efforcent d'arracher la sainte religion et la vertu chrétienne de l'âme de leurs concitoyens ; bien que Satan lui-même cherche par tous les moyens à exciter cette lutte sacrilège, comme le dit l'Apôtre des Nations : « ... car ce n'est pas contre des hommes de chair et de sang que nous avons à combattre, mais contre les Principautés, les Puissances, contre les princes de ce monde ténébreux, contre les forces spirituelles du mal... » (*Eph.*, VI, 12) ; toutefois, si Marie leur oppose sa protection, les portes de l'enfer ne peuvent avoir le dessus. Elle est la Mère très-clémente et toute-Puissante de Dieu et la Mère de tous les hommes. Jamais on n'a entendu dire que ceux qui ont recouru à elle, en la suppliant avec tendresse, n'aient senti l'appui de sa protection. Continuez donc,

comme vous le faites, à la prier avec dévotion, à l'aimer ardemment, à l'invoquer par ces paroles que vous avez coutume de dire : « A vous seule, il a été donné d'être toujours exaucée, très sainte et très pure Mère de Dieu » (Acathiste de la fête du Patronage de la Mère de Dieu : Kondak).

Nous unissant à vous, Nous lui adressons de suppliantes prières : pour que dans le peuple Russe, la foi chrétienne, honneur et soutien de la vie humaine, soit augmentée et fortifiée ; pour que toutes les tromperies, les erreurs et les fourberies des ennemis de la religion soient écartées et repoussées loin de vous ; pour que les mœurs publiques et privées se modèlent dans vos pays sur les préceptes de l'Évangile ; pour que surtout ceux qui professent chez vous leur foi catholique, même s'ils sont privés de leurs pasteurs, soient forts devant les assauts de l'impiété et résistent impavides jusqu'à la mort ; pour que soit rendue à tous, comme il se doit, la juste liberté qui leur convient en tant qu'hommes, citoyens et chrétiens : à l'Église tout d'abord, à qui a été départi, par le commandement divin, d'enseigner à tous la vérité et la vertu ; pour qu'enfin la paix véritable brille sur votre très chère Nation et sur toute l'humanité. Que cette paix, fondée sur les principes inébranlables de la justice et soutenue par la charité fraternelle, conduise heureusement toutes les Nations vers cette prospérité des individus et des peuples, qui naît de la bonne entente réciproque.

Que la Mère bien-aimée daigne regarder avec bonté et miséricorde, ceux mêmes qui organisent les groupes des militants de l'athéisme et qui dirigent leurs activités ; qu'elle daigne illuminer leurs esprits de la lumière céleste, et que, par la divine grâce, elle oriente leurs cœurs vers le salut.

Et Nous, pour que Nos prières ferventes et les vôtres soient plus facilement exaucées, et pour vous donner un témoignage spécial de Notre particulière bienveillance ; de même que Nous avons consacré, il y a quelques années, le genre humain tout entier au Cœur Immaculé de la Vierge Mère de Dieu, de même, aujourd'hui, Nous consacrons et Nous vouons d'une manière très spéciale tous les peuples de la Russie à ce cœur Immaculé, avec la ferme espérance que bientôt, grâce au tout puissant patronage de la Vierge Marie, se réaliseront heureusement les vœux que Nous formons avec vous tous et avec tous les hommes de bien, pour une paix véritable, la concorde fraternelle et la liberté due à tous, et en premier lieu à l'Église. Ainsi par Notre prière, unie à la vôtre et à celle de tout le peuple chrétien, s'établira fermement sur toute la

terre le Règne du Sauveur Jésus-Christ : « Règne de vérité et de vie, règne de sainteté et de grâce, règne de justice, d'amour et de paix » (Préface du Christ-Roi).

Nous demandons en suppliant, à cette Mère très-clémente, qu'elle garde chacun de vous au milieu des périls présents ; qu'elle obtienne de son divin Fils la lumière céleste pour vos esprits ; et pour vos âmes, la force et le courage grâce auxquels, surnaturellement soutenus, vous pourrez écarter et surmonter toutes les erreurs et les impiétés.

Donné à Rome près de Saint-Pierre, en la fête des saints Cyrille et Méthode, le 7 juillet de l'année 1952, de Notre Pontificat la quatorzième.

PIUS PP. XII

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Archiv für Liturgiewissenschaft, éd. par le R. P. H. Edmonds, Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung, Abtei Maria Laach. T. I et II. Regensburg, Pustet, 1950 ; in-8, XI-507 et 411 p.

C'est au R.P. Edmonds qu'a échue la lourde tâche de continuer l'œuvre du P. Casel, décédé le samedi-saint 1948. Celui-ci avait encore préparé une bonne partie de l'*Archiv* pour son *Jahrbuch*, dont 15 volumes ont paru sous sa direction ; le dernier pour l'année 1935 en 1941. Le premier tome de l'*Archiv* contient encore une longue étude de sa main : *A propos du langage culturel de saint Paul* (p. 1-64) dirigée surtout contre le R. P. Prümm S. J. : *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt.* On peut se demander si l'A. qui veut prouver que saint Paul a consciemment employé la langue des mystères helléniques aura convaincu son opposant. La plus grande partie du volume est occupée par le *Literaturbericht* qui comprend une partie des travaux publiés depuis 1935 : Généralités, Relations avec l'histoire des religions, liturgie chrétienne jusqu'à Constantin, liturgie orientale depuis le IV[e] siècle (par le P. Heiming), chant grégorien. Dans le *II[e]* tome, l'origine de la fête de la Nativité de Notre Seigneur fait l'objet de deux études, dues aux RR. PP. Frank et Engberding. Dans *Les féries aliturgiques de carême à Milan,* le R. P. Heiming montre que Milan a conservé jusqu'aux temps carolingiens la coutume ancienne des jours de jeûne strictement aliturgiques et qu'entre le début du VI[e] et la fin du VIII[e] siècle, on y a réintroduit le samedi festif. Le R. P. B. Fischer, *Ambroise auteur de l'Exultet pascal?* s'oppose contre l'opinion de Dom Capelle qui avait attribué en 1946 le *praeconium* au docteur de Milan. Par *La Missa praesanctificatorum géorgienne au Vendredi saint* du R. P. Tarchnišvili, nous apprenons que celle-ci a été en usage chez les Géorgiens au moins du *VII[e]* au *XIII[e]* siècle. Le *Literaturbericht* comprend le Développement de la liturgie occidentale du IV[e] siècle jusque l'année 1500 et la liturgie monastique. Un grand progrès sur les volumes du *Jahrbuch* est acquis par les excellents *Indices* très détaillés. Le volume est dédié également à la mémoire du R[me] P. Abbé I. Herwegen sous le nom duquel son successeur, le R[me] P. Basile Ebel, a placé l'ancienne académie liturgique de Maria Laach. D. I. D.

Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB. Ed. par A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser OSB. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951 ; in-8, 392 p., 28 DM.

Sous un titre qui indique déjà la continuation d'un programme, vingt-deux amis, confrères et collaborateurs ont voulu rendre hommage à la mémoire de celui qui a assuré une place de choix à la théologie du culte.

Les sujets assez variés ne font que montrer la richesse et la force expansive du thème central ; l'Orient chrétien et son monachisme y occupent une large place ; l'importance du dernier n'y saurait guère être exagéré, tant chez les orthodoxes que chez les monophysites. D. I. D.

Liturgisches Jahrbuch, im Auftrage des liturgischen Instituts in Trier, éd. par P. Pascher, T. I, 1951. Münster i. W., 1951 ; in-8, 213 p., 15,50 DM.

Sous les auspices de l'Institut liturgique de Trèves, dont le secrétaire très actif, le prof. J. Wagner, nous raconte la genèse, paraît maintenant chez l'ancien éditeur du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, un autre *Jahrbuch* avec un autre programme qui veut faire fructifier les résultats de la science liturgique dans le culte lui-même et proposer des suggestions bien fondées pour la *Reformatio liturgica generalis de l'Église romaine* tout en étudiant la langue liturgique et visant à la rendre aussi intelligible que faire se peut.

L'Allemagne possédait déjà sa Commission liturgique officielle sept ans avant *Mediator Dei ;* on peut bien dire que nulle part ailleurs la fermentation liturgique n'a été aussi forte et pris de telles proportions ; aussi les réactions n'ont pas manqué, et cela précisément en pleine guerre. Pour un étranger rien que les quatre ou cinq façons de célébrer la Sainte Messe, toutes approuvées, pour la communauté paroissiale et leurs noms pléonastiques disent déjà assez qu'un « Gestalproblem » existe. Comme suggestion pratique, notons ici un projet du professeur B. Fischer pour l'arrangement des *Preces* fériales des Laudes et Vêpres sous forme combinée de Litanie (avec Kyrie eleison) et de versets des psaumes. Signalons aussi : *Sakrament und Erlebnis in der liturgischen Frömmigkeit des östlichen Christentums* (d'après *La vie dans le Christ* de Nicolas Cabasilas) par le professeur Wunderle, décédé en 1950. Le volume est édité par le professeur Pascher directeur du Georgianum de Munich et dédié à son Exc. Mgr Stohr, évêque de Mayence, qui avec Mgr Landersdorfer, évêque de Passau, forme le *Liturgisches Referat.* D. I. D.

Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen. Éd. par F. X. Arnold et B. Fischer. Fribourg, Herder, 1950 ; in-8, XII-392 p., 7 pl., 19,50 DM.

C'est également pour un soixantième anniversaire, celui du R. P. Jungmann, auteur du *Missarum Sollemnia,* que fut offert le volume sur la *Prédication.* Autrefois, la liturgie était l'explication de la religion, une prédication et une catéchèse. Aujourd'hui nous sommes dans la situation très pénible de devoir déjà donner une explication pour ce qui devrait éclairer, et de créer une disposition favorable pour ce qui devrait enthousiasmer et saisir (*ib.* I, p. 212 : paroles de H. Mayer). Vingt et un collègues et anciens élèves ont voulu envisager ce problème ici au point de vue des principes, dans l'histoire, dans la situation actuelle et dans ses réalisations et ses formes nouvelles. Signalons deux études qui peuvent avoir quelque importance pour le dialogue avec nos frères non catholiques : *La présence du Christ en nous par la foi* (*Eph.* III, 17). *Un sujet oublié de notre prédication*

de la Messe, par le professeur G. Söhngen, et : *Préhistoire et influence du décret de Trente sur le sacrifice de la Messe sur l'exposé du mystère eucharistique dans la prédication des temps récents* par le prof. Arnold. Pour finir exprimons deux vœux : le « paradis catéchétique » (p. 330) qu'on peut offrir aux enfants — et qui ne l'est pas à ce Repas de la *Familia* du Père ? — grâce à notre connaissance actuelle des *Hoch-Zeiten* liturgiques, serait encore bien plus beau si l'on y tiendrait compte aussi des leçons que peut nous donner la vie liturgique actuelle et ancienne des chrétiens orientaux. Ensuite nous aurions souhaité aussi une étude sur cette affirmation du maître vénéré (I, p. 162, manque à *Scholastik* dans le Register B) : Die scholastische Theologie ist für Messliturgie und Messverständnis ohne Ertrag geblieben. D. I. D.

Friedrich Heiler. — Mysterium Caritatis. Predigten für das ganze Kirchenjahr. Munich, Reinhardt, 1949 ; in-8, 506 p.

A la suite de Dom Guéranger et de Pius Parsch qui ont rendu aux catholiques le goût de suivre les mystères chrétiens dans l'évolution de l'année liturgique, l'A. essaie d'introduire les protestants à ces mêmes préoccupations. Nous trouvons ici l'année liturgique, sans différence entre le cycle de Noël et celui de Pâques, entre la préparation, la célébration et la prolongation de leurs enseignements. Les dimanches se comptent depuis la Trinité comme dans certains rites. Il s'agit d'ailleurs de prédication plus que de développements tirés de la liturgie proprement dite. Mais, à part quelques points particulièrement chers à l'A. tels la communion sous les deux espèces etc, qui sont traités apologétiquement, nous découvrons dans cet ouvrage une foule de pensées vivantes qui peuvent aider à vivre mieux l'année liturgique. A.

K. Buchheim. — Das Messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium. Munich, Kösel, 1948 ; in-12, 462 p.

Le mot « Ecclesia » se trouve deux fois dans l'Évangile de saint Matthieu. Le présent livre s'attache à retrouver le sens plénier de ce terme. Pour Luther, il signifiait « la communauté des chrétiens » et pour Loisy « un royaume spirituel ». L'auteur montre, en recourant à l'ensemble de la doctrine du Christ et à ses paraboles, qu'il s'agit d'une société organisée en vue d'obtenir le salut messianique. D. T. B.

A. Hamman, O. F. M. — Prières des Premiers Chrétiens. Textes pour l'Histoire Sacrée. Paris, Fayard, 1951 ; in-8, 477 p.

Cet ouvrage est présenté par une Introduction de Daniel-Rops, qui est une magnifique leçon d'histoire religieuse. Vient ensuite un recueil de prières qui, limité aux quatre premiers siècles et emprunté surtout à l'Orient, s'étend cependant sur près de 400 pages. Dans la première partie, l'A. a judicieusement enchassé les prières disséminées dans le N. T. La seconde, intitulée *La Prière des premières générations chrétiennes*, et la troisième, *La Prière des Pères de l'Église*, sont puisées aussi, heureuse innovation, aux sources modestes que sont les prières conservées par les

papyrus et les tessons. Une quatrième partie donne les premiers traités sur la prière. Ce qui ajoute au charme du recueil c'est la qualité des traductions. De cet ensemble, on pourrait tirer une histoire du sentiment religieux aux premiers siècles. De nombreuses notes témoignent d'un sérieux travail d'information. Quand on compare cet ouvrage à *La Prière antique* de D. Cabrol, on constate le progrès acompli, en cinquante ans, et dans les études sur la vie intérieure de l'Église et dans le développement d'une piété sérieuse. — Le livre est à recommander aux communautés religieuses et aux Maisons d'éducation, auxquelles la *Table des prières usuelles* permettra un choix varié de prières pour chaque jour. Nos lecteurs prendraient là contact avec l'Orient en sa psychologie profonde, ce qui serait éminemment favorable à la cause de l'union.

D. B. M.

Adalbert Hamman, O. F. M. — Le Pater expliqué par les Pères. Paris, Éditions franciscaines, 1952 ; in-8, 164 p.

Nous ne pourrions mieux présenter cet ouvrage qu'en disant que sa place est dans toute bibliothèque de spiritualité. Quatre Pères latins et quatre Pères grecs, brièvement présentés, nous exposent leur façon de comprendre le Pater. A la fin, une table analytique renvoie au commentaire de chaque demande de cette prière par chacun des Pères. Quelle variété depuis la sobriété de pensée et d'expression d'un Tertullien et les variations métaphysiques d'un Grégoire de Nysse ! Bref aperçu mais suggestif sur la richesse de la littérature chrétienne, mais, avant tout, livre excellent, qui révèle la plénitude des courtes formules du Pater et doit nous apprendre à le réciter chaque fois avec un état d'âme différent. D. B. M.

Gunnar Rosendal. — Den apostoliska Tron. 2 (La Foi apostolique). Méditation sur le symbole des apôtres. Malmö, Pro Ecclesia, 1951 ; in-8, 501 p., 16 cour. s.

L'A., pionnier du mouvement haute-Église en Suède et déjà, à ce titre bien connu de nos lecteurs, poursuit son commentaire du symbole depuis les articles christologiques jusqu'à la fin. Il nous donne ainsi un exposé de la foi chrétienne comprenant : le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, la Mariologie, l'Église, la théologie de la Parole, les Sacrements et les fins dernières. La théologie orthodoxe suédoise y est présentée sous des catégories scolastiques qui nous mettent bien loin des « psalmböker » et du piétisme schartauerien. Pour courageuse qu'elle soit, cette tentative est-elle appelée à des résultats aussi prometteurs que ceux de l'école de Lund ? Ne sera-ce pas plutôt par les travaux de cette nouvelle équipe d'exégètes, de patrologues et d'archéologues que se renouvellera l'enseignement de l'Église suédoise ? C. D. R.

Symeon der Theologe. — Licht vom Licht. Hymnen. Munich, Kösel, 1951 ; in-12, 310 p., 12,50 DM.

Deuxième édition de la traduction allemande des 40 hymnes de Syméon

le Nouveau Théologien, publiée avant la guerre par le R. P. Kilian Kirchoff, franciscain, décapité en 1944 par les nazis. Son confrère le R. P. Schollmeyer (Münster) s'est chargé de la nouvelle édition en faisant de légères corrections au texte et en ajoutant une note, où il relate comment le P. Kirchoff a contribué par ses traductions de l'office byzantin à intéresser le public allemand à l'Orient. D. T. B.

K. Zeller. — Bildungslehre. Umrisse eines christlichen Humanismus. Zürich, Zwingli-Verlag, 1948 ; in-8, 386 p., 16 Fr. S.

Environ un tiers du volume est consacré à des notes et des annexes ; les trois cents autres pages sont une esquisse d'un programme de pédagogie de l'homme complet, englobant la formation corporelle, spirituelle et personnelle. Elles étudient surtout l'appoint que l'Évangile et la Bible peuvent apporter à cette formation de l'individu, de la société et de l'humanité. Professeur de pédagogie à l'Institut Pestalozzi, l'A. possède une compétence spéciale dans ce domaine. D. T. B.

A. Frank-Duquesne. — Création et Procréation. Métaphysique, Théologie et Mystique du couple humain. Paris, Éditions de Minuit, 1951 ; 272 p.

Dans l'introduction, l'auteur fait remarquer que cet ouvrage n'a ni demandé, ni reçu l'« imprimatur » de l'autorité ecclésiastique, quoique le sujet semble toucher de près à la religion : le sujet est simplement traité du point de vue de la philosophie religieuse et n'expose pas le dogme. Le problème envisagé est en effet le suivant : Comment deux personnes indépendantes peuvent-elles devenir une entité unique non seulement d'une unité morale mais au sens métaphysique (vivre pour se parfaire l'un l'autre) au sens théologique (jusqu'où ont-elles une nature unique comme des personnes divines), et au sens mystique (jusqu'où ont-elles une vie surnaturelle commune) ? Le livre se divise tout naturellement en deux parties : Une étude physique, métaphysique et théologique du découplement humain ou de la sexualité dans le « Cosme », le « Protocosme » et le « Métacosme », ou, en termes plus courants, dans le récit de la création, dans la Sagesse de Dieu avant la Création et dans les desseins de Dieu après la fin des temps. Ensuite une étude du recouplement ou de l'unité mystique des personnes par le sacrement de mariage. Ici l'exposé se réfère à la Bible, dont l'A. T. nous révèle « le signe de la Femme », inséparable de l'homme et le N. T. « le grand sacrement », l'unité de l'homme (le Christ) et son Église. Ce mystère, l'A. en a conscience, « transcende toute conception, toute expérience et tout discours » (p. 249). L'A. tout imprégné des textes de l'Écriture Sainte lui emprunte ses images, ses contrastes, ses expressions les plus réalistes et a continuellement recours aux commentaires talmudique. Le commentaire de Gen. I et II aux p. 110-119 est de tout point remarquable. D. T. B.

Basilius Zenkovsky. — Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951 ; in-12, 3,50 DM.

Le P. Z. est professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. Il déclare son sujet très chrétien ; ce caractère y a cependant été trop souvent obscurci par des éléments non chrétiens. Cet obscurcissement a eu, nous dit-il, une part considérable dans la formation de fausses anthropologies et des tensions idéologiques du monde contemporain, toutes choses dont l'A. se montre bien au courant. Il se propose, pour remédier un peu à la situation, d'exposer l'anthropologie de l'Église d'Orient en se tenant aussi près que possible de la Tradition mais en tirant aussi des *Vetera* quelques *Nova* qu'il soumet au jugement de celle-ci. Cette anthropologie serait différente de l'occidentale et expliquerait les divisions entre chrétiens. En voici les principaux éléments : L'Image de Dieu qui exprime ce qu'il y a de plus profond dans l'homme et le définit par rapport à Dieu ; c'est à son niveau que se fait la distinction fondamentale entre la personne et la nature. Le Corps de l'homme qui fait lui aussi partie de l'Image et qui met l'homme en relation avec le Cosmos ; l'Image ne peut, en se développant, devenir Ressemblance dans l'homme isolé ; il faut pour cela que l'homme soit intégré dans la *Sobornost* laquelle est, en vérité, le Sujet transcendental que cherchait l'idéalisme allemand. Le mal dans l'homme, suite du péché originel, met en conflit sa nature et sa personne. La Croix est la tâche créatrice que l'homme a à accomplir. — Le prospectus de l'éditeur qui accompagne le volume, estime qu'il contribuera beaucoup à élaborer une vraie anthropologie chrétienne dont le monde contemporain a tant besoin. D. C. L.

Jacques Madaule. — Le Retour d'Israël. (Coll. *Questions Disputées*) Paris, Desclée De Brouwer, 1951 ; in-12, 194 p.

Des situations internationales actuelles, il n'en est peut-être pas qui trouve mieux sa place dans une collection de « Questions Disputées » que le retour d'Israël en Palestine. J. M. nous donne des éléments capables d'éclairer notre opinion ; il n'a pas la prétention de présenter une solution. L'A. ne cache pas sa sympathie pour les Juifs, pour l'effort courageux qu'ils s'imposent. D'autre part, il sait aussi faire remarquer ce qui mérite attention et parfois réforme en Israël. Cette question présente tant d'aspects — qui tous sont envisagés à leur tour — qu'il faut renoncer à même les énumérer ici. L'ouvrage se recommande par sa modération et par son objectivité comme par l'élévation des points de vue, lesquels intéressent l'humanité et la Rédemption. Israël occupe une place et joue un rôle important dans le déroulement de l'histoire religieuse du monde. C'est tout cela que J. M. nous expose. D. Th. Bt.

J. Kressmann. — Le Piège du Dieu Vivant. Essai sur la Parabole de l'Économe infidèle. Paris, Je sers, 1948 ; in-8, 500 p.

Dans le dernier chapitre l'auteur donne un commentaire suivi de la parabole de l'Économe infidèle : le scandale qu'elle provoque et la détermination qu'elle invite à prendre de servir Dieu uniquement. Ce chapitre est précédé de longs développements où sont expliquées l'analogie de la foi et le symbole de la parabole, qui est appliquée au scandale de la Croix. L'exposé est plein de remarques utiles pour notre vie morale actuelle.
D. T. B.

Goro Mayeda. — Le Langage et l'Évangile. Genève, Labor et Fides, 1948 ; in-8, 176 p.

Ce livre, contribution à la théologie protestante d'un philologue venu de l'Orient et professeur à l'Université de Genève, expose trois idées : Le Christ et les premiers chrétiens ont exprimé leur foi non dans un langage étudié mais dans le parler courant à cette époque. — La langue de l'Évangile qui exprime la doctrine ne cherche pas l'expression adéquate mais l'esprit qu'elle révèle. — Le Dogme de la Trinité est présenté non dans une définition scientifique mais dans ses éléments essentiels.

D. T. B.

A. Adam. — Der Primat der Liebe. Cologne, Dombücherei, Staufen-Verlag, 1948 ; 226 p.

E. Jombart. — Manuel de Droit Canon. Paris , Beauchesne, 1949 ; in-8, 564 p.

Sans la moindre tendance laxiste, A. A. refait une théologie du sixième commandement à partir de la charité chrétienne. La mentalité « bourgeoise » a mis l'accent trop exclusivement sur l'honnêteté extérieure au détriment de la moralité intérieure. L'ouvrage donne une mise au point qui rendra service en pastorale.

Le manuel de E. J. « se propose de faire bien connaître et bien comprendre l'ensemble de la législation canonique en vigueur ». Présenté avec clarté et concision, et commode à manier, il préfère les « vues synthétiques » à l'exhaustivité du détail. Devrait figurer dans toute bibliothèque sacerdotale.

D. N. E.

Acacius Coussa. — Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali. Vol. I. Grottaferrata, 1948 ; in-8, XV-418 p.

Ce premier volume de leçons sur le droit ecclésiastique oriental veut rester un manuel facile et systématique, destiné en premier lieu aux *tirones* des collèges romains et surtout de l'Institut pontifical *utriusque iuris* où l'A., secrétaire de la Commission Pontificale pour la Rédaction du Code de Droit Canonique Oriental, est professeur. Dans ce manuel-ci qui a déjà été précédé d'un volume sur les moines et les autres religieux d'institution récente (1941), nous trouvons des exposés très clairs, pourvus d'une bonne bibliographie, sur les rites orientaux, les sources effectives et réelles de leur droit et sur la hiérarchie.

D. I. D.

Le Breton Grandmaison. — Pierre Nicole. Paris, Albin Michel, 1945 ; in-8, 200 p., 100 fr. fr.

Nicole est un être unique : s'il fut l'homme de toutes les conciliations, infatigable, modéré et libéral en ses jugements, son esprit critique et indépendant ne fut jamais en défaut. Toutefois, ces périlleuses qualités furent contrebalancées par une vraie humilité chrétienne. Enfin, très attaché par le cœur aux tendances de Port-Royal, il n'en resta pas moins fidèle à la discipline et la théologie de l'Église. Ce pacifique qui rêvait de solitude, de silence et de paix, a passé sa vie en trouvant partout contra-

diction et adversité. Mais son équilibre intérieur ne fut jamais réellement troublé par ces misères, car sa définition de la civilité chrétienne était la suivante : « La civilité chrétienne consiste à céder aux autres autant que l'ordre du monde le peut permettre, à les préférer à soi, à les considérer au-dessus de soi ». Pratiquant lui-même une telle maxime de vie, il devint l'ami de Racine, de Boileau et de bien d'autres célébrités de ce temps, le protégé de la duchesse de Longueville-Bourbon. Citons enfin Rancé, qui disait de lui : « Seules les âmes de marbre ou de bronze pourraient rester insensibles aux vérités et inductions de M. Nicole ».

A.

H. Gouhier. — Les Conversions de Maine de Biran. Paris, Vrin, 1948 ; in-8, 440 p.

Au déclin du XVIIIe siècle, la philosophie, qui s'intéressait surtout aux problèmes de morale et de psychologie naturelles, évolue vers la philosophie religieuse. Cette évolution est surtout caractéristique chez Maine de Biran. Dans ses ouvrages se révèlent trois conversions : du sensualisme à l'intellectualisme, du positivisme au spiritualisme, du naturalisme à la foi. Une minutieuse étude des textes conduit le lecteur a travers les étapes de la pensée d'un des philosophes les plus personnels du XIXe siècle.

D. T. B.

J. Carles. — Unité et Vie. Esquisse d'une Biophilosophie. Paris, Beauchesne, 1946 ; in-8, 235 p.

Depuis le début du XIXe siècle, l'analyse des phénomènes vitaux s'est remarquablement développée, mais une métaphysique de la vie, recherchant ses lois suprêmes, n'a pas été tentée. Or ce qui caractérise la vie, c'est son unité, créée et conservée par elle-même. Comment naît, se développe indéfiniment cette unité ? Quelle est sa spontanéité, son pouvoir d'édifier sa structure, sa finalité ? Au bout de l'exposé des solutions à ces divers problèmes, où l'A. témoigne d'une connaissance approfondie des sciences biologiques, il propose, une définition de la vie qui rejoint celle d'Aristote : « Le vivant seul forme un tout, un individu, à partir d'éléments disparates... » (p. 186). « Le vivant seul est cause et effet de lui-même » (p. 187). D. T. B.

Jacques Maritain. — Court Traité de l'Existence et de l'Existant. Paris, Hartmann, 1947 ; in-12, 240 p., 90 fr. fr.

Ce court traité, trop court pour des lecteurs non initiés aux positions fondamentales et aux nuances de pensée chez les existentialistes modernes, a été composé à Rome au cours des loisirs que laissait à l'auteur sa fonction d'ambassadeur auprès du Vatican. Il contient deux parties : une critique de l'existentialisme moderne et un exposé de l'existentialisme authentique de saint Thomas d'Aquin ; ces deux thèmes alternent et chevauchent l'une sur l'autre. L'A. résume lui-même la thèse qu'il a exposée et magistralement établie dans les lignes suivantes : « On a vu dans les pages précédentes comment l'existentialisme de saiut Thomas d'Aquin se

distingue de l'existentialisme moderne parce qu'il est de type rationnel et parce que, fondé sur l'intuitivité du sens et de l'intelligence, il associe, identifie partout l'être et l'intelligibilité. Descartes et toute la philosophie rationaliste issue de la révolution cartésienne ont posé une inimitié insurmontable entre l'intelligence et le mystère et c'est là sans doute l'origine la plus profonde de l'inhumanité foncière de la civilisation à base rationaliste ». D. T. B.

M. Farber. — L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis. Tome I : La Philosophie américaine. Tome II : La Philosophie française, Paris, Presses universitaires de France, 1950 ; in-8, VIII-488 + 410 p.

Chacun de ces tomes contients dix huit monographies de professeurs de philosophie respectivement américains et français, analysant les divers courants philosophiques contemporains de leur pays. La dix-neuvième monographie est écrite respectivement par un français (A. Lalande) et un américain (R. McKeon) expliquant leur réaction devant les conceptions du pays adverse. Cette rencontre d'idées, établie par le professeur Farber, de l'Université de Buffalo (New-York) est éminemment suggestive pour faire comprendre les vues de deux mentalités différentes. D. T. B.

Kurt Schilling. — Geschichte der Philosophie. — I Band. Die Alte Welt. Das christlich germanische Mittelalter. 2e éd. Bâle, Reinhart, 1951 ; in-8, 460 p., 3 cartes et 17 portraits. 20 Fr. s.

La Philosophie est en relation étroite avec une époque et une société. L'A. fait l'histoire du monde grec, de sa philosophie pré-socratique et ensuite classique (Socrate, Platon, Aristote) et enfin des écoles qui ont suivi avec Épicure, les stoïciens, les sceptiques. — Le monde romain hellénisé, mais resté païen, est dominé par Plotin ; le monde chrétien par la philosophie de S. Augustin. On arrive ainsi au monde germanique où naissent la scolastique, la mystique et les sciences naturelles. D. T. B.

D. von Hildebrand. — Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens. Bonn, Hanstein, 1950 ; in-8, 98 p.

Cette monographie devait servir d'introduction à un manuel de philosophie projeté avant la guerre par le prof. Steinbüchel. La philosophie n'a de valeur que par son contact avec la réalité, lorsqu'elle cherche en dernière instance le sens de notre vie. D. T. B.

Herbert W. Schneider. — A History of American Philosophy. New York, Columbia University Press, 1946 ; in-8, XIV-646 p.

La philosophie est, en Amérique, de 1700 à 1900 tributaire de la philosophie européenne. A la fin du siècle passé, avec le pragmatisme de William James elle poursuit des voies originales. L'A. qui est professeur de philosophie à l'Université de Columbia et dirige la revue « *Journal of Philosophy* » esquisse durant la période 1700-1900 l'évolution de cette

pensée philosophique et montre combien elle est étroitement unie aux conditions politiques et sociales des États-Unis. D. T. B.

Semaine des Intellectuels Catholiques 1949 : Foi en Jésus-Christ et Monde d'aujourd'hui. — id. 1951 : Espoir Humain et espérance chrétienne. Paris, Éd. de Flore, 1949-1951 ; in-12, 238 + 330 p.

C'est à l'initiative de Pierre Horay que nous devons la publication, sous forme de volume, des conférences et textes des récentes Semaines des Intellectuels catholiques, semaines auxquelles assistaient plus de deux mille auditeurs. Ces deux volumes intéresseront cependant aussi d'autres penseurs que les catholiques car les thèmes centraux sont d'une grande actualité. — La « libération de l'homme par l'homme » est un slogan qui montre bien jusqu'à quel point l'anthropocentrisme a prévalu. De plus, en face de cette tendance qui fixe l'intérêt sur l'immédiat et sur le bonheur, les catholiques proclament non seulement leur foi en Dieu et dans le Christ et l'Église, mais encore la nécessité pour eux de s'intégrer dans ce monde de péché tout en restant libres, et de s'intégrer avec une véritable efficacité dans les contacts avec les non-croyants. La question centrale qui se pose dans ces deux volumes est donc la suivante : la foi, dans ses rencontres ou ses heurts avec les philosophies actuelles, les obstacles ou les appuis que constituent par rapport à elle les diverses structures sociales et politiques, la position (et la liberté) du croyant devant les acquisitions de la science, l'unité de la foi devant la diversité des races et des civilisations, enfin, *last not least*, le degré d'incarnation nécessaire du chrétien dans le monde actuel et, simultanément, la mesure dans laquelle il doit être en rupture constante avec ce monde : autant d'aspects de cette confrontation qui sont traités au cours de cette Semaine. Parmi les auteurs des diverses études, citons le P. Congar, le P. Daniélou, Jacques Leclercq, Mgr de Solages et Mgr Grosche, doyen de Cologne. Ces noms garantissement l'intérêt et le sérieux de ces deux volumes. A.

J. M. Bochenski. — Europaïsche Philosophie der Gegenwart. (Sammlung Dalp, 30). Berne, Francke, 1947 ; in-12, 306 p.
— Der Sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat). (Même coll., 69). Ibid., 1950 ; in-12, 213 p.

On nous permettra de ne faire ici qu'une brève mention du premier de ces deux ouvrages, qui traite de la philosophie moderne, y compris les œuvres les plus récentes, pour nous attacher au second. De nombreuses publications s'efforcent de comprendre les idées philosophiques, qui sont à la base de l'action en U.R.S.S. Ces exposés sont souvent fragmentaires. Dans sa concision et sa précision, le petit ouvrage que nous analysons et qui esquisse l'ensemble du matérialisme dialectique est remarquable. Certes l'auteur en est réduit, faute d'une théorie complète et cohérente avec elle-même, à définir uniquement des termes courants dans le langage scientifique des russes, comme *philosophie*, *réalité*, *rationalisme*, *matérialisme*, *dialectique*, etc..., mais il réussit à mettre un peu d'ordre dans ce chaos de notions disparates et parfois contradictoires. Il montre que ce que l'orthodoxie soviétique appelle philosophie est différent de ce que nous désignons sous ce mot. Cette philosophie est en rela-

tion étroite avec la culture russe, qui s'est développée en dehors des idées occidentales, suivant une histoire autonome indépendante de la nôtre. Si cette philosophie s'alimente à Hegel et à Marx, elle est beaucoup plus sous le signe de Lénine et de Staline. L'A. commence par un bref exposé historique du développement philosophique en U.R.S.S. ; ensuite il tente une synthèse, marquant les positions fondamentales en psychologie, éthique et logique. Partout cette philosophie est un dogmatisme, interdisant toute pensée indépendante ou contraire aux intérêts du parti. Elle contient un ensemble de vérités de sens commun, qui font le succès de cette théorie, et de flagrantes contradictions. Le jugement définitif de l'A. est le suivant : « Philosophie de caractère primitif, étrangère à notre culture et fausse dans son essence » p. 161. Le volume se termine par trois appendices : 1. Rétractations d'opinions ; 2. Jugement des Soviets sur les grands philosophes de l'histoire ; 3. Le principe de contradiction et la logistique. Il se clôt par une riche bibliographie. D. T. B.

Jacques Ellul. — Présence au Monde moderne. Genève, Roulet, 1948 ; in-12, 202 p.

Ce n'est pas la première fois qu'un auteur s'attaque a ce problème. Nous avons ici un requisitoire particulièrement virulent contre certaines affirmations du monde moderne. Le premier fait énorme, — dit l'A. — c'est que tout dans la vie est sans un vrai but, il n'y a plus de « fin » qu'on poursuit ; ce qui devrait être simple moyen est devenu une fin. Nous ne savons plus vers quoi nous marchons, nous avons oublié nos buts collectifs. Nous disposons d'énormes moyens, nous mettons en marche de prodigieuses machines, mais pour n'arriver nulle part. La Fin — la fin collective s'entend, car des individus ont encore des fins particulières : réussir, obtenir une augmentation de salaire etc, — la fin dernière a disparu de nos préoccupations sociales. » Et dans ce monde materialiste, définalisé, la prédication de l'Évangile ne produit plus d'effet, elle passe à côté des foules. Pourquoi cela ? En grande partie, répond l'A. parce qu'elle est trop abstraite, désincarnée. « Lorsque nous aurons vraiment pris au sérieux (p. 185) la situation concrète des hommes de notre temps et que nous aurons entendu leur cri d'angoisse et que nous aurons compris pourquoi ils ne veulent pas de notre Évangile désincarné ; lorsque nous aurons participé à leur souffrance, charnelle et spirituelle, à leur désespoir, à leur abandon ; lorsque nous serons devenus solidaires des hommes de notre nation, de notre universelle Église, comme Moïse et Jérémie de leur peuple comme Jésus des foules errantes, troupeau sans berger, alors notre voix pourra annoncer la Parole de Dieu. Mais pas avant. » A.

S. C. Aston. — The Year's Work in modern Language Studies, XI : 1940-1949 ; Cambridge, University Press, 1951 ; in-8, XVIII-486 p., 40/-.

On ne peut que saluer la reprise de la publication de la présente série, suspendue depuis 1940. Ce dernier volume, qui enregistre la production des années 1940-1949, ne comprend en fait de langues slaves, que le tchèque

et le slovaque (par R. Auty, pp. 432-450), et le polonais, (par L. R. Lewitter pp. 451-439). La bibliographie est loin d'être complète, mais l'éditeur explique dans la préface que les AA., pour des raisons techniques, ont été obligés de limiter leur documentation, surtout pour les années 1940-1948.

B. U.

R. Trautmann. — Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins. (Sachsischen Akad. d. Wissenschaft z. Leipzig, Philol.-hist. Kl., 42,3). Berlin, Akademie Verlag, 1950 ; in-4, 176 p.

Cet ouvrage a eu un sort extraordinaire : imprimé en été 1939, il a été interdit par le gouvernement, au commencement de la guerre, avant même d'avoir été mis en vente. Pendant la guerre, tout le stock a été détruit par une attaque aérienne des Alliés. Et c'est ainsi que l'ouvrage paraît pour la première fois en 2de édition. — L'A. y donne, aux pp. 23-172, une liste des noms de lieu d'origine slave, recueillis en Holstein et au Mecklembourg, donc à l'extrême nord-ouest de l'ancienne Germanie slave. Puisée dans les anciens textes, la documentation de l'A. va de la fin du XII[e] au XV[e] s. Les pp. 5-22 présentent une précieuse introduction historique et philologique à l'étude de la topographie slave. Un des grands mérites de cet ouvrage est de nous renseigner dans tous les détails sur la limite occidentale de l'organisation slave en Germanie.

B. U.

A. Preobraženskij. — Etimologičeskij Slovar Russkago Jazyka. T. I : A-O. New-York, Columbia University Press, 1951 ; in-8, 416-144 p., 16,50 doll.

Il faut savoir gré à Columbia University Press d'avoir réédité, par un procédé photographique, ce dictionnaire étymologique de la langue russe. Commencée en 1910, la publication du dictionnaire a été interrompue par la Révolution de 1917 et s'est arrêté au mot *suleya*. Ce n'est qu'en 1949 que l'Académie des Sciences de l'URSS a entrepris de faire paraître la fin du dictionnaire qu'on avait retrouvée dans les papiers de l'auteur mort en 1918. Cette fin malheureusement, accuse plusieurs lacunes : a) du mot *suleya* au mot *tugoj*, b) du mot *udručiat'* jusqu'à la fin de la lettre *u*, et c) la totalité des lettres *f* et *ch*. De plus, certains paragraphes sont restés inachevés, surtout vers la fin du dictionnaire, comme *šnur*, *ščeka*, *ščutit'*, etc. On ne peut que regretter que l'Académie de l'URSS n'ait pas cru devoir compléter le manuscrit défectueux de l'auteur. Mais même tel quel, ce Dictionnaire, devenu introuvable, rendra de grands services en attendant l'achèvement de l'excellent *Russisches etymologisches Wörterbuch* de M. Vanuer, actuellement en cours de publication.

B. U.

E. Lemberg. — Osteuropa und die Sowjetunion. (Sammlung, CES n° 49). Stuttgart, Schwab, 1950 ; in-8, 256 p., 5,80 M.

L'U.R.S.S. impose lentement son régime et son idéologie à des pays de l'Europe, intégrés jadis à la culture occidentale. Pour ces peuples une nouvelle problématique se dresse devant eux, ainsi que des solutions radi-

calement différentes de leurs conceptions antérieures. Pour expliquer comment les russes en sont venus à ces conceptions, l'A. étudie l'histoire de la Russie, le réveil des peuples de l'Est, la révolution russe, la prolétarisation, l'industrialisation à outrance, la collectivisation agraire, une nationalisation basée sur la communauté d'intérêts matériels, le renouveau de la Religion et le but final : la révolution mondiale graduellement étendue à tous les pays civilisés. D. T. B.

B. Joannidis. — *Τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸ κοινωνικὸν πρόβλημα.* Salonique, Triantaphyllon, 1950 ; in-8, 176 p.

On est heureux de voir aborder le problème social du point de vue religieux orthodoxe par une plume aussi autorisée que celle du Prof. Ioannidis. Le climat social de l'Orient et même de la Grèce, cette avant-garde orientale de l'Europe, n'était pas et n'est pas encore celui de nos régions occidentales, où le développement industriel à fait naître en même temps que le socialisme marxiste une réaction chrétienne dans le monde catholique. Les systèmes politiques semi-démocratiques n'avaient pas non plus, dans ces régions, permis à la thèse et à l'hypothèse de s'opposer. Ce fut une terrible révélation qu'apporta à la Grèce la guerre civile qui suivit la libération et qui ensanglanta le pays durant plusieurs années. La question sociale était tragiquement posée. L'Église ne peut y rester indifférente. Le livre de M. Ioannidis lui apporte un exposé des principes vigoureusement pensé et écrit. L'A. s'attache à prouver qu'il n'est pas étranger au rôle de l'Église de se préoccuper des problèmes sociaux : ce n'est pas pour elle s'immiscer dans le domaine de César, mais s'occuper déjà de l'établissement du royaume de Dieu. Elle doit d'autant plus y intervenir que les problèmes sociaux sont bien la marque distinctive de notre époque. L'Évangile d'ailleurs et la prédication du Sauveur sont là pour lui tracer la voie. Les chapitres de l'ouvrage : l'Évangile et les pauvres, l'Évangile et le travail, l'Évangile et la richesse sont de belles démonstrations des droits et des devoirs de l'Église. Esquissant l'idée d'une société chrétienne idéale, l'A. rappelle justement l'enseignement social des Papes Léon XIII et Pie XI. Il termine en mettant en relief l'opposition du christianisme et du communisme.

D. Pierre Dumont.

HISTOIRE

Paul Goubert, S. J. — **Byzance avant l'Islam.** T. I. (Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice). Paris, Picard, 1951 ; in-8, 332 p.

Le contact de Byzance avec l'islamisme fut incontestablement l'événement le plus important et le plus fatal pour la destinée du grand Empire de Constantin. La rencontre des deux civilisations sur la scène historique a été l'objet des études de A. A. Vasiliev et de son maître russe le Baron V. Rosen. D'autre part, la période précédente avait été brillamment éclairée par Ch. Diehl et dans ces dernières années, par le volume de Pernice sur Héraclius et le tout récent livre de Vasiliev sur

Justin I. Quant à l'époque de l'empereur Maurice, elle attendait depuis longtemps son investigateur. Cette lacune vient d'être comblée. Ce premier tome de « Byzance avant l'Islam », du P. Goubert, présenté par le regretté doyen des byzantinistes français, M. Louis, Bréhier se distingue certainement par maintes qualités sérieuses. On apprécie tout d'abord l'esprit critique de l'auteur et sa vaste érudition qui lui permettent une exactitude de l'exposé et une abondance d'idées nouvelles et bien fondées. La monarchie byzantine s'est permis le luxe d'être gouvernée sans ordre légal de succession au trône. Le régime était par conséquent toujours à la merci des complots et du favoritisme des mercenaires. La mort presque inattendue de Tibère II livra le pouvoir au stratège Maurice dont la préhistoire assez mystérieuse ne saurait être suffisamment dévoilée. Rejetant en ce point les hypothèses de l'origine arménienne, l'A. opte plutôt pour une souche romaine, établie en Cappadoce, où elle aurait pris du sang arménien (pp. 36-41). Notaire, comte des excubiteurs, comte des Fédérés, commandant de l'armée d'Orient, basileus, telle fut la voie d'ascension rapide de Maurice, du reste une carrière accoutumée en Byzance (pp. 42-48). Après un aperçu général des « épigones » de Justinien (pp. 49-59), l'auteur nous présente un récit détaillé et documenté sur les relations avec les Perses et sur les campagnes de Maurice avant son avènement au trône (pp. 63-86). Le règne de cet empereur ne fut certes pas un des plus brillants dans l'histoire du Bas-Empire. Mais il n'était pas aisé de rivaliser avec Justinien et de régner après lui, pour ne pas dire, d'effacer sa gloire. Et ce n'est pas dans le domaine de la politique intérieure que la personnalité de Maurice put se manifester. La vie de la capitale suivait son cours habituel. Le patriarche présidait les solennités ecclésiastiques et nulle controverse religieuse ne vint à troubler le calme de l'Église. Dans l'enceinte de l'hippodrome bouillonnaient comme toujours les passions des « bleus » et des « verts ». L'ordre juridique, cimenté par le Code Civil n'exigeait pour le moment aucun remaniement des lois. Même les finances, ce talon d'Achille du gouvernement de Byzance, étaient assez bien équilibrées et c'est plutôt d'avarice que de prodigalité qu'on pourrait accuser le successeur de Tibère II. Le centre de gravité de son règne doit être situé à la périphérie de l'empire, sur ses frontières et dans les limitrophes. On est loin quand même de sous-estimer la valeur de ces 20 années du VI[e] s. Elles signalent un déclin décisif de la politique en Occident et des guerres désastreuses en Asie Mineure et Thrace. On doit souligner surtout les premiers succès des Arabes nomades qui, dans un court délai de temps, réussirent à humilier les ambitions des Perses et à menacer la paix de Byzance. D'autre part, la naissance de nouveaux groupes ethniques dans le Nord ont créé un problème slave. Si les conclusions extrémistes de Fallmerayer ne sont pas à admettre intégralement, on ne doit quand même pas nier le fait de la « slavonisation » des Balkans, dont le début se place juste à la fin du VI[e] s. C'était un danger du côté de cette race qui « occupe sur la surface du globe une place plus importante que dans l'histoire de la civilisation ». Les affaires en Perse, en Arménie et en Géorgie sont l'objet des recherches minutieuses dans ce I[er] volume ; quant aux questions de l'Occident et des peuples Slaves il faudra attendre l'apparition des tomes suivants.

Soldat doué d'un talent stratégique et diplomate clairvoyant, Maurice

s'est engagé dans des guerres de longue durée et d'une chance inconstante. Une étude minutieuse (chap. IV-VI) est consacrée aux relations perso-byzantines et aux expéditions de Maurice empereur contre le « Roi des rois ». Les chapitres VII et VIII nous parlent de l'Arménie et des peuples du Caucase au cours du règne de Maurice. Toute l'activité extérieure de ce basileus envers l'Orient doit être caractérisée comme « une habile politique d'équilibre qui ne vise qu'au maintien de l'indépendance arménienne entre les deux nations voisines et rivales ». La politique sur la frontière orientale n'est pas tout à fait dépourvue des problèmes religieux. C'est une « politique pro-arménienne, non par sympathie monophysite mais par sentiment de solidarité chrétienne », (p. 188) sérieusement menacée par les Perses. D'autre part Maurice n'étant « ni Arménien ni arménophile, savait à la fois apprécier la bravoure des Arméniens et redouter leur inconstance » (p. 204). « Adversaire habile et modéré » des Monophysites (p. 216), Maurice a tenté une politique de réconciliation avec les Arméniens. Cent ans après le synode de Vagharchapat (491), l'empereur essaya vainement de convoquer un synode à Constantinople. Le concile de Dvin (596) confirme la rupture avec l'Orthodoxie. Conclusion remarquable et bien justifiée du P. G. « A certains égards, les Arméniens se défiaient plus des Grecs que des Perses, car leur christianisme leur donnait une supériorité intellectuelle et morale sur les adorateurs du feu et leur permettait de garder fièrement intacte leur nationalité, tandis que la similitude de foi aurait pu émousser les différences ethniques qui les séparaient des Byzantins, et les amener à une vassalité qui répugnait à leur orgueil. Étrange complexité des facteurs historiques, géographiques et religieux... Le schisme est pour les Arméniens comme pour les Coptes un moyen d'affirmer et de défendre leur nationalité » (p. 214). L'histoire de cette politique orientale de Maurice est parfaitement exposée ici. Tous les documents sont soumis à une critique sérieuse. L'élément légendaire est rigoureusement écarté, les sources sont bien examinées, les conclusions reposent sur de solides arguments. Une bibliographie abondante en plusieures langues, complétée par une liste d'ouvrages russes, 20 planches et 4 cartes rendront service aux spécialistes en byzantinologie, dont les appréciations compétentes ne tarderont certainement pas.

P. Cyprien KERN.

P. Peeters. — Recherches d'Histoire et de Philologie orientales. Bruxelles, Société des Bollandistes. 2 vol., 1951 ; in-8, 336-310 p.

La Société des Bollandistes a eu la très heureuse idée de rééditer, en ces deux volumes, trente articles ou conférences du R. P. Peeters, publiés ailleurs que dans les *Analecta Bollandiana*. La place et la compétence nous manquent pour en faire un compte rendu exhaustif. Si tous ces travaux ne se rapportent pas aux questions dont le R. P. était devenu le spécialiste incontesté, tous témoignent de la même maîtrise et certains révèlent des aspects inattendus de cette physionomie. C'est le philosophe qui parle dans *Deux puissances rivales : l'opinion publique et l'histoire.* Ouvert aux questions les plus actuelles, que sa connaissance de l'histoire lui permettait de traiter de très haut, le R. P. a répondu à la question *Comment travailler à la réunion de l'Église russe ?* Sur le terrain de l'histoire et de la critique, l'Arménie tient la première place : 9 travaux

traitent ex-professo de ce pays, pour lequel l'A. avait une prédilection marquée. Avec plaisir, on y retrouve le fameux article de 1929 : *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien*, qui remet en question la date de cet événement, qui déborde son objet et qui, conjointement avec *La vie de Rabboula, évêque d'Edesse*, projette de vives lumières sur les premières luttes anti-nestoriennes en Arménie. Il est curieux que le plus récent historien de l'Arménie, qui se réfère expressément à cet article, n'ait pas vu que la date traditionnelle de l'invention de cet alphabet ne pouvait plus être tenue. Cet écrivain, oubliant que le P. P. a qualifié de brumeuse la chronologie de Koriun, fixe l'invention de l'alphabet arménien entre 397 et 405, parce que Koriun la situe en la 15[e] année de Vṛamšapouh, soit 397 + 15 = 402. Mais, en même temps et avec raison, il place le voyage qui décida du choix des caractères sous Rabboula, qui ne fut évêque qu'en 412/414. Mieux encore, t. 1, p. 227, dans un article écrit dès 1931, le P. P. proposait de reculer cette date de vingt ans, soit jusqu'en 425. Du même coup, la date de la version arménienne de la Bible doit être revue. Nul doute que d'autres questions gagneraient à être réexaminées à la lumière de ces articles. Tout ce recueil est à lire, autant pour y prendre des leçons de méthode que pour s'informer sur des sujets bien particuliers, qu'il est rare de voir traités avec autant de compétence. D. B. M.

G. Hofmann S. I. — Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series A. Vol. III, fasc. I : **Acta Camerae apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de concilio Florentino.** — Fasc. II : **Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones.** Rome, Institut Pontifical Oriental, 1950 et 1951 ; in-4, XXIII-127 et XLII-99 p.

Avec un zèle infatigable le R. P. Hofmann continue la publication des documents qui se rapportent au concile de l'Union : nous avons ici d'abord des extraits des actes de la Chambre apostolique qui se réfèrent donc aux dépenses faites par le Saint Siège pour le voyage, l'entretien, etc. des Orientaux et d'autres personnes qui travaillaient pour le concile ; ensuite l'on voit comment les villes de Venise, Ferrare, Florence et Gênes ont collaboré loyalement aux efforts des papes. Tous ces actes complètent heureusement ce que les historiens ont raconté sur les faits du synode. Le R. P. fait précéder les textes du II[e] fascicule d'une longue introduction où il les explique et les replace dans leur cadre. Comme on le sait, sauf plusieurs fragments dans des copies et une minime part dans l'original, le protocole du concile n'a pas encore été retrouvé ; en font partie aussi les actes notariaux que l'éditeur publie ici (notons parmi les notaires un certain Barthélemy van Eyck et un Arnold van Beverwijck). Viennent ensuite des extraits des « journaux » de personnes qui ont participé au concile, l'auditeur du Sacré Palais, Géminien Inghirami et d'André de Santacroce, et quelques sermons, le tout édité avec un grand soin, une abondance de notes et des *Indices* exhaustifs. D. I. D.

M. M. Wojnar O.S.B.M. — De regimine Basilianorum Ruthenorum a Metropolita Josepho Velamin Rutskyj instauratorum. Vol. I,

éd. Analecta OSBM. Série II, Section I, t. I, Rome, PP. Basiliens, 1949 ; in-8, XX-218 p.

L'A. fait précéder sa dissertation d'un rapide exposé sur le régime monastique d'après les « Règles » de saint Basile et ensuite d'après le droit gréco-russe (suivant D. de Meester) pour mieux marquer les changements intervenus en 1617 (et dans la suite) dans le régime des moines ruthènes par l'intervention du métropolite Rutskyj qui en fit des « Basiliens » : il les organisa dans une congrégation avec une maison de noviciat sous la direction de deux PP. Jésuites, le tout « ad instar Ordinum religiosorum Ecclesiae latinae cum uno capite Protoarchimandrita seu Superiori Generali, influxum subeundo praesertim constitutionum Societatis Jesu ». Son histoire qui est comme l'image de celle de toute l'Église ruthène est caractérisée par une toujours plus grande application de la discipline latine. Pendant deux siècles, jusqu'à la troisième division de la Pologne en 1795, les chapitres généraux préparent des constitutions qui ne furent jamais approuvées définitivement par le Saint-Siège. Évidemment plus de trois siècles de vie lui ont donné droit à une discipline spéciale que l'A. appelle « ni orientale ni latine » ou plutôt composée des deux éléments (le premier sans doute pour les mots et les noms des choses) et aussi « novissime vero communiter ignota ». Cette étude de première main, est basée surtout sur des documents des archives romaines. La première partie retrace l'évolution du régime et la deuxième la centralisation et l'exemption progressives. L'A. explique la façon de faire du métropolite ainsi : « La réforme (des moines) ne put guère être conçue autrement alors sans l'introduction de la discipline latine. Car alors même les Pontifes romains qui sans doute allaient au devant du métropolite par leur exemple ne comprenaient pas autrement de telles réformes que par application de la discipline latine au monachisme oriental ». Remarquons que Rufin est l'auteur *latin* et que son nom *Rufinus* n'est pas indéclinable (p. 5 s.), pas moins que « Volodymyrus ». D. I. D.

M. W. Dziob. — The Sacred Congregation for the Oriental Church. (Diss.). The Catholic University of America. Canon Law Studies n. 214. Washington, The Catholic University of America, 1945 ; in-8, IX-181 p.

Ce S. Dicastère dont l'Éminentissime Secrétaire vient de retracer l'activité depuis l'érection en 1917 dans un discours prononcé à Bruxelles le 29 mars, s'il n'a pas encore une longue histoire, possède toutefois une préhistoire de plusieurs siècles. Ses origines lointaines remonteraient à une *Congregatio de rebus Graecorum* passagère instituée en 1573. La première moitié de cette thèse est consacrée aux vicissitudes des précurseurs et dans l'autre l'A. étudie la place que cette Congrégation occupe dans le C. I. C. et ensuite il explique le « Motu proprio » *Sancta Dei Ecclesia* de mars 1938 qui a encore étendu les limites de sa juridiction.

D. I. D.

David Knowles. — The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket. Cambridge, University Press, 1951 ; in-12, VIII-190 p., 12/6.

La figure et le rôle de l'archevêque martyr continuent à passionner les historiens. Le déroulement de l'histoire religieuse en Angleterre a été considérablement influencé par la lutte qui s'engagea alors entre l'Église et la Royauté, comme Raymonde Foreville nous l'a raconté (cfr *Irénikon*, 1948, p. 353). D. Knowles a jugé nécessaire — et on lui donnera raison — d'analyser spécialement le caractère et l'action de chacun des collègues de l'archevêque. Une connaissance superficielle de cette histoire pouvait créer l'impression que saint Thomas avait été seul à défendre les droits de l'Église, que les autres évêques étaient des caractères faibles, n'appronvant pas la conduite de l'archevêque. Toute autre est l'histoire ; et elle n'est pas facile à faire, tant les chroniqueurs sont nombreux et d'opinions diverses ; en effet, les principes grégoriens étaient alors encore fort discutés. Sans figure de style inutile, il faut dire que l'A. a projeté ici une nouvelle lumière sur cette question. Signalons l'admirable chapitre synthétique qui termine cet ouvrage. Appendices et tables sont à remarquer.

D. Th. Bt.

Dom David Knowles. — The Monastic Order in England. A History of its development from the times of St Dunstan to the 4th Lateran Council (943-1216). Cambridge, University Press, 3e éd., 1950 ; XX-764 p., 15/-.

— **The Monastic Constitutions of Lanfranc.** Nelson's Medieval Classics, XL-15 p.

C'est ici la 3e édition par photographie de l'ouvrage si remarquable de l'A. paru en 1940. Dans la 2e éd. quelques petites erreurs et corrections de détail avaient été supprimées. Il est très dommage que la littérature postérieure à 1940 n'ait pu être reprise au moins dans la bibliographie. Néanmoins nous profitons de cette occasion pour signaler l'intérêt de cet ouvrage. L'A. comble une lacune en nous livrant un travail très approfondi en même temps que très abordable sur l'histoire monastique anglaise depuis la Renaissance due à S. Dunstan (943) jusqu'à la législation du 4e Concile du Latran (1216). Pour éviter un exposé coupé et confus, l'A. divise son exposé en 2 parties : une étude historique (Renaissance due à S. Dunstan et la *Regularis Concordia*, le monachisme normand et clunisien, l'expansion cistercienne, l'histoire ultérieure des moines noirs) et une description des Institutions (gouvernement intérieur, vie quotidienne, activités diverses, liturgie et chant, relations extérieures en particulier avec la hiérarchie, discipline monastique). Une série d'appendices précise certains points ou offre des tableaux chronologiques ou statistiques.

On sait le rôle joué par Lanfranc au lendemain de la conquête normande. Le professeur Knowles vient de publier une édition critique avec une admirable traduction anglaise et une introduction érudite et concise des célèbres Constitutions de l'Archevêque de Cantorbéry, la première vraiment satisfaisante (L'A. se base surtout sur le Ms de Durham). En appendice une édition avec traduction de l'*Instructio Noviciorum secundum consuetudines Ecclesiae Cantuariensis*.

D. H. M.

Philip Hughes. — The Reformation in England, T. I. — « The king's proceedings ». London, Hollis et Carter, 1950 ; in-8, XXII-404 p., 42/-.

Philip Hughes, à qui nous devons déjà une histoire de l'Église et une étude sur la Contre-Réforme en Angleterre nous donne le résultat de ces travaux sur la Réforme en Angleterre. Il faut attendre la parution de son deuxième tome sur Édouard VI, pour juger de l'ensemble de l'œuvre. Mais dès aujourd'hui on ne peut que rendre hommage à l'ampleur de vues et au souci de la précision dus à un contact étroit durant trente années avec toutes les sources accessibles — dont quelques reproductions photographiques sont insérées dans l'ouvrage. Après une présentation exhaustive et nuancée de la situation religieuse et économique de l'Angleterre au début du règne d'Henri VIII, l'A. synthétise les divers aspects qui, suivant sa remarque, font de la Réforme en Angleterre un synchronisme de diverses révolutions. Mais, si au fait qu'il soit de ces divers aspects, l'A. n'en juge pas moins les événements et surtout l'acte décisif de la « suprématie royale » d'un point de vue théologique, sur lequel il nous met au clair dans son chapitre « The endangered faith ». On sait qu'à ce sujet il s'est montré assez réservé vis-à-vis des historiens français : Constant (qu'il se garde de citer dans le présent ouvrage et la bibliographie) et Janelle, chez qui certains manques de précision à ce sujet lui apparaissent aller de pair avec une information insuffisante.

D. H. M.

Louis Perriraz. — Histoire de la Théologie protestante au XIXe siècle. I. Les Doctrines de Kant à Karl Barth. Neuchâtel, Messeiller, 1949 ; in-8, 232 p.

Le Prof. Perriraz, qui enseigna longtemps l'histoire de la théologie à Lausanne, nous donne ici, non pas les développements qu'il eût souhaité conformément à un ancien projet, mais un résumé bref, qui vient néanmoins, en langue française, combler une lacune. Un premier chapitre est consacré à Kant, aux principaux romantiques allemands et aux postkantiens jusqu'à Schelling. Le criticisme fut théologiquement très déficient : il lui a manqué, note l'A. « le contact avec la révélation biblique et la chaleur du sentiment dans la communion avec l'invisible » (p. 29). Ces deux défauts furent comblés déjà par Schleiermacher (ch. II et III), le premier parmi les penseurs de l'Allemagne protestante au XIXe siècle « qui ait compris que le christianisme n'est ni une doctrine, ni une morale, mais une vie née au contact du Christ, et que le drame de la rédemption appartient à l'expérience morale » (p. 81). Les chap. IV-VIII traitent des courants spéculatifs (Hégel et l'hégelianisme), confessionnels (intégrisme de Hergstenberg, théologiens d'Erlangen et de l'École biblique : Beck, Cremer etc.), et indépendants, surtout de Ritschl et de son école. Un dernier chapitre où il est question de la théologie dialectique, marque avec insistance que, au XIXe siècle, bien avant Barth — dont le mérite est du reste reconnu — Schleiermacher et Ritschl s'étaient efforcés de « ramener l'attention des Églises et des croyants sur la valeur de la Bible comme dépositaire des pensées de Dieu et sur la place centrale du Christ dans la foi » (p. 219). — Peu de choses — trop peu peut-être — sur le protestantisme français en cette époque dont les travaux sont, « à des degrés divers des reflets des grandes œuvres de la pensée allemande » (p. 9).

D. O. R.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 1945-1948, 1949 et 1950, fondé par J. Schneider, édité par Joachim Beckmann, années 72-75, 76 et 77. Gütersloh, Bertelsmann, 1950 et 1951 ; 3 vol. in-8, XIII-483, XIII-630 et XI-520 p., relié, DM. 20, 27 et 30.

Ces trois annuaires nous renseignent d'une façon compétente et objective sur toute la vie de l'Église évangélique allemande depuis que la ruine du nazisme lui a rendu sa liberté d'action. Non seulement il y a à la réorganiser et à la reconstruire ; il faut aussi prendre conscience et position devant la masse des nouveaux problèmes qui ont surgi dans l'Allemagne d'après guerre. Parmi ces questions, celles des réfugiés, du réarmement et de l'enseignement de la doctrine ne sont pas les moindres. Comme on le sait, les Églises évangéliques y sont organisés d'après les *Länder* comme membres de « l'Église évangélique luthérienne unie », avec un évêque-directeur (Leitender Bischof), actuellement H. Meiser de Munich, une Constitution datant du 31 décembre 1948, un Synode Général, un Conseil et la Conférence des évêques. Parmi les plus importantes contributions signalons dans le Ier vol. celles sur la réorganisation de l'Église évangélique (par l'éditeur), sur *Le mouvement œcuménique 1932-1948*, (p. 239-320) ; dans le 2e vol. : *Le mouvement œcuménique depuis Amsterdam* (p. 261-297) les deux par W. Menn ; *L'Église orthodoxe d'Orient* (p. 298-356) par Hildegard Schaeder ; au 3e vol. l'éditeur envisage dans son *Histoire contemporaine de l'Église* aussi la situation de l'Église évangélique en zone soviétique. Puis vient : *La voie des Églises et communautés réformées 1933-1950*, (p. 228-332) par Robert Steiner, et encore : *École et Église depuis la ruine de 1945*, (p. 372-422) par Edo Osterloh, et une statistique ecclésiastique détaillée. Chaque tome nous renseigne sur les noms du personnel des Directions des Églises, des facultés de théologie, des écoles supérieures ecclésiastiques et des académies. Tous les documents de quelque importance ont été insérés dans les exposés respectifs.

D. I. D.

G. O. Rosenqvist. — Finlands Kyrka i det senaste halveseklets brytningstider. (L'Église de Finlande durant les temps troublés du dernier demi-siècle). Lund, Gleerup, 1946 ; in-8, 319 p., 9,50 cour. s.

Ces conférences faites à l'Université d'Upsal en 1941, et mises à jour jusqu'en 1946, nous donnent (avec des notes et une riche bibliographie, pp. 236-311), un aperçu sur la vie de l'Église de Finlande, depuis la fin du siècle dernier : piété populaire, événements politiques et culturels, droit canon, enseignement, culte, minorité suédoise et relations avec les autres pays scandinaves ; Ces pages où l'« éclairage » suédois est fort prononcé, demanderaient quelques compléments et mises au point pour nous donner l'histoire contemporaine (complétant celle de Salomies, p. 308,) que l'A. doit publier en anglais ; tel quel, ce sommaire met bien en relief quelques-unes des manifestations de cette étonnante vitalité religieuse finlandaise ; il souligne avec bonheur ses « réveils » périodiques, qui parfois frôlent le sectarisme et permet d'apprécier la place honorable que tient dans la théologie du Nord, malgré une histoire tragique, l'enseignement de cette Église. C. D. R.

The Cambridge History of Poland, from the origins to 1696. Cambridge, University Press, 1950 ; in-8, XIV-608 p., 42.

Cette histoire de Pologne comportera trois volumes. Le second parut tout d'abord en 1941, et donnait un aperçu des événements depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'en 1920. Le troisième, à paraître, contiendra une bibliographie générale. Quant au premier — l'actuel — , œuvre collective de 607 p.. il traite des origines de l'État polonais des changements politique, religieux et culturels qui se sont succédés jusqu'à l'époque de l'épanouissement de la puissance polonaise au XVIIe siècle. A côté d'études de grande classe et d'analyses pénétrantes du passé du pays, il y a des chapitres assez faibles et qui ne forment pas un tout cohérent avec le reste. Vingt collaborateurs pour un seul volume d'histoire est vraiment un peu trop. Il faut attendre la parution du troisième volume pour porter un jugement d'ensemble sur cette œuvre, mais elle n'apporte pas beaucoup de nouveau ni d'original pour l'histoire. P. K.

Pologne 1919-1939. Neuchâtel, Éd. La Baconnière, 1946 ; trois vol. in-8, 590-712-784 p.

Les trois volumes sur la Pologne sont une recueil encyclopédique très complet sur la période qui peut être considérée comme des plus intéressantes de l'histoire du pays. On a eu rarement l'occasion de voir la vie d'un pays traitée avec plus de précision, plus de détails et avec une si grande objectivité. On appréciera surtout cette œuvre en pensant qu'elle a été réalisée à l'étranger sans archives et à dix ans seulement de distance des événements qu'elle mentionne ; — œuvre collective, elle est en même temps établie d'après un plan précis, ou toutes les parties se tiennent et se complètent. Le premier volume contient l'histoire polonaise depuis 963, un peu trop brève à notre égard. En dehors de l'histoire proprement dite, ce volume donne un aperçu de la vie politique et religieuse du pays, traite la question des minorités nationales en Pologne et des polonais à l'étranger. Le deuxième présente une géographie du pays et une étude sur l'agriculture, l'industrie et le commerce. Le troisième parle de l'instruction publique de la littérature des sciences et des arts. Malgré une quantité vraiment prodigieuse de détails, il y a beaucoup de faits qui sont passé trop brièvement en revue et sans lien. Certes l'encyclopédie ne se rapporte qu'à une courte période ; mais on ne peut pas parler ni expliquer la vie d'un grand peuple sans rechercher les racines des événements dans le passé et trouver des solutions pour l'avenir. P. K.

E. R. Carr. — The Bolshevik Revolution : 1917-1923. Londres, Macmillan, 1950 ; in-8, X-430 p., 25 s.

Ce volume est le début d'une histoire détaillée de la Russie soviétique et étudie les six premières années de la Révolution russe. Après un exposé des antécédents de la Révolution, l'auteur suit la naissance de l'État soviétique : destruction du tsarisme, reconstruction, consolidation par la dictature et le parti. Politique, doctrine, administration des Soviets ; variété du principe d'autonomie appliqué aux différents peuples de l'URSS. — Alliance et fédération. La Constitution de 1923.

D. T. B.

Th. A. Bailley. — America faces Russia. New-York, Ithaca, 1950 ; in 8, X-376 p., 4 dl.

Plusieurs publications récentes ont fait connaître les documents diplomatiques concernant les relations americano-soviétiques. La bibliographie détaillée en est donnée, à la fin du volume. Se basant sur ces documents et sur d'autres livres écrits en anglais seulement, l'A. montre quelle attitude l'Amérique a prise vis-à-vis des russes au cours des deux derniers siècles et depuis les événements de la révolution bolchévique.
D. T. B.

M. Prawdin. — Russland. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1951 ; in-8, 382 p., 4 cartes, 12,80 DM.

Auteur d'une vie de Gengis Khan, Prawdin trace ici le tableau vivant des grandes étapes de l'histoire russe jusqu'en 1920. D. T. B.

Tiergeschichte aus dem alten Russland. — Herausgegeben von J. von Guenter. Spire, Rilger, 1950 ; in-8, 290 p., 4,40 DM.

Traduction d'une série de jolis récits sur les animaux dans la littérature classique russe : Tourgeniev, Dostoevskij, Tolstoï, Leskov, Tchékov, Prischvin. D. T. B.

Ronald Matthews. — Red Sky at Night. Londres, Hollis et Carter, 1951 ; in-12, 220 p., 9/6.

L'A. de ce livre est journaliste. Il a passé deux ans en Russie durant la guerre et y a épousé une femme russe, après quoi il est rentré en Europe. Récemment, il a été parachuté derrière le rideau de fer dans un maquis antisoviétique de l'URSS, accompagné d'un prêtre catholique allant porter des secours religieux à ces chrétiens abandonnés. A l'entendre, tout le monde en Russie déteste le régime. Une révolution viendra dans vingt ans, qui libérera le peuple de ses souffrances et le pays s'ouvrira au catholicisme. La prophétie — car c'en est une — prévoit qu'il y aura alors un cardinal russe, et que l'union des Églises se fera. A.

Donald Attwater. — Eric Gill, Workman. Londres, Clarke, 1946 ; in-12, VIII-92 p., 4/6.

Ce petit livre est une biographie d'un ami de l'A., ouvrier tailleur de pierre, sculpteur, mais aussi grand écrivain, sociologue et penseur. Né dans une secte religieuse, il passa ensuite à l'agnosticisme, puis, au cours d'un voyage, il assista à un office monastique dans l'abbaye du Mont-César à Louvain. Il en fut à ce point impressionné qu'il devint catholique. A.

Georges Dumezil. — Naissance d'Archanges. Paris, Gallimard, 1945 ; in-12, 196 p., 92 fr. fr.

On connaît les savantes recherches de l'A. sur la structure sociale et

religieuse de la civilisation indo-européenne. Après une étude sur la Rome païenne, il découvre ici l'Orient zoroastrien monothéiste, accentuant la valeur de l'individu, donnant la préférence à la morale sur la spéculation, le social et le politique — religion « qui n'est pas de ce monde » et qui aurait fortement influencé l'Orient chrétien par son humanisme religieux. A.

Kurth Gihring. — Abendland und Kultur. Einsiedeln, Benzinger, 1947 ; in-8, 144 p., 6,80 fr. s.

L'A. s'attache à démontrer ici que, pour remédier à la crise de l'Occident, il faut revaloriser la personne humaine en l'intégrant dans la communauté, tout en lui laissant la liberté spirituelle. Seule une nouvelle culture occidentale viendra à bout des dangers qui menacent l'Europe. A.

Benzingers illustrierte Weltgeschichte. — T. I : Urzeit und Mittelmeerraum, par **E. Spiess** ; t. II : Mittelalter et t. III : Neuzeit, par **I. Muller.** Einsiedeln, Benzinger, 1949 ; 3 vol. in-8, 394, 270, XII-580 p., nombreuses planches et gravures.

Ce serait une gageure que de faire tenir aujourd'hui toute l'histoire universelle en trois petits volumes. Aussi bien, le présent ouvrage n'a-t-il nullement l'ambition de s'égaler aux grandes collections historiques, œuvres de nombreux collaborateurs spécialisés. La *Benzinger illustrierte Weltgeschichte* n'a pour but que de mettre sous les yeux de l'homme cultivé une vue d'ensemble, aussi claire et aussi concise que possible de l'histoire de l'humanité, pourvue surtout d'une illustration très abondante et puisée aux sources les plus diverses pour faire revivre le passé. Il faut reconnaître la réelle valeur de cette riche documentation. Regrettons cependant qu'une fois de plus l'histoire du monde soit centrée trop exclusivement sur notre Occident. L'Antiquité est réduite au proche Orient et au bassin méditerranéen. L'Europe est avant tout l'Europe occidentale — importance exagérée accordée à la Suisse. On ne peut que souhaiter à ce genre de travaux une extension plus large, spécialement, aux périodes peu étudiées dans les programmes scolaires. D. J. L.

Émaux limousins, XIIe, XIIIe, XIVe siècles. Catalogue de l'exposition du Musée municipal. Limoges, 1948 ; in-8, 80 p. et 16 planches h. t.

L'Art roman à Saint-Martial de Limoges, les Manuscrits à Peintures, Historique de l'Abbaye, la Basilique, Catalogue de l'exposition du Musée municipal. Limoge 1950 ; in-8, 100 p. et 1 h. t. en couleur.

M. P. Verlet présente le catalogue de l'exposition qui réunit les 164 plus belles pièces de l'émaillerie limousine en y joignant quelques notions sur l'histoire et l'art des émaux. 30 figures en plus des 16 photos h. t. initient le lecteur à la technique du champlevé.

Les monographies consacrées à l'architecture de la basilique de Saint-Martial et aux miniatures de ses manuscrits sont abondamment agrémentées de dessins et suivies de 22 planches en noir ; on n'en saisit que mieux l'originalité de cet art et son influence sur l'émaillerie qui aux siècles

suivants fit la gloire de Limoges. Retenons, entre autres, le Christ en majesté du sacramentaire de saint Étienne dont la parenté avec la reliure de l'évangéliaire de Cluny est patente. D. E. L.

Th. Shabad. — Geography of the USSR, a regional survey. New-York, Columbia University Press, 1951 ; in-8, XXXII-548 p.

Ouvrage très sérieux et qui sera indispensable à tous ceux qui s'intéressent à la géographie de l'URSS. L'A. le destine en premier lieu aux étudiants en questions russes et aux travailleurs scientifiques, et l'a conçu comme un manuel, autant que possible complet et mis à jour, de géographie humaine et économique de l'URSS. Le volume est divisé en deux parties de longueur très inégale (1re partie : pp. 3 à 92, 2e : pp. 95 à 497). Dans la *première* partie, l'A. établit les principes et tendences constantes de la politique économique du gouvernement de Moscou, principes et tendances qui sont le facteur constamment agissant de l'évolution que l'on observe dans le domaine de la géographie économique de l'URSS. La *deuxième* partie est une étude très détaillée des quelques 150 provinces *(oblasti, kraja, avton, respubliki)* qui constituent l'URSS. L'A les étudie une à une, tout en les groupant en 22 zones économiques (comme le fait, d'ailleurs, le manuel russe de N. Baransky).

L'ouvrage est accompagné de 4 tables (population et division administrative) d'une brève bibliographie d'une trentaine de titres et d'un excellent index. Dans la bibliographie, on relève quelques petites inexactitudes. Ainsi le titre de l'ouvrage de N. N. Mikhajlov (p. 518) est « *nad kartoj rodiny* » et non « *na karte rodiny* », comme le dit l'A., et la date de sa publication est 1948 et non 1947. Le « *Administrativnoterritorial'noe delenie sojuznykh respublik* » (p. 520) est : *na 1oe Maja 1949 g.* et non *na 1oe janvarja 1949* g. comme chez l'A. (Il s'agit de la 6me édition du A. T. D). Les 57 cartes que l'on trouve dans le texte sont un peu schématiques et semblent être inspirées par des cartes que l'on trouve dans des éditions soviétiques pas toujours très récentes. Ainsi nous avons remarqué (carte de la p. 87) l'absence du chemin de fer Noril'sk-Dudinka, et (p. carte p. 87 et 261) l'absence de la ligne de chemin de fer qui relie la ligne de la Vorkuta avec Salekhard sur l'Ob'. S. O.

Alja Rachmanova. — Das Leben eines grossen Sünders Ein Dostojewski Roman. II. Band : Die Vollendung. Zürich, Benzinger, 1947 ; in-8, 710 p., 19,60 Fr. s.

La première partie de ce roman intitulée : « La voie qui forme un génie », a été recensée dans Ir., t. XXIII, 1950, p. 112. — Cette seconde partie, « la consommation », décrit la vie de Dostoevskij depuis le départ pour le bagne jusqu'à sa mort, de 1849 à 1881. Rachmanova cite ou bien le journal de l'écrivain, ou bien des extraits de ses romans où il se décrit lui-même, et les traduit en allemand les reliant par un commentaire, qui situe ces extraits et les fait revivre pour des lecteurs allemands. Les ouvrages de Rachmanova témoignent de la double et remarquable faculté qu'elle possède de pénétrer l'âme russe et de la faire saisir par le tempérament allemand. D. T. B

Alja Rachmanova. — Einer der Vielen. Das Leben Jurkas. Der Aufstieg., Zürich, Rascher Verlag 1947-1948 ; 2 vol. in-8, 368-378 p.

Rachmanova a débuté dans sa carrière littéraire en décrivant sa fuite de Russie durant la révolution : elle décrit ici sa vie familiale à Salzbourg avant et durant la seconde guerre. Le héros de cette biographie est son fils unique Jurka, qu'elle décrit dans les moindres épisodes de son enfance et de sa jeunesse jusqu'à vingt-trois ans, lorsqu'il est tombé dans les tranchées allemandes près de Vienne. Semblable à beaucoup d'autres victimes de la guerre, cette vie que sa mère voit s'épanouir est brutalement fauchée. Avec la simplicité et la fraîcheur de sentiment qu'on ne trouve que chez les grands romanciers russes, elle laisse s'épancher sa tendresse, comme si elle parlait d'une autre qu'elle-même. Le lecteur ne peut se détacher de ces pages, qui révèlent le drame poignant, qui a brisé en un instant le cœur de tant d'autres mères. D. T. B.

Henri Troyat. — Le Sac et la Cendre. (Tant que la terre durera). Paris, La Table Ronde, 1948 ; in-8, 756 p.

La seconde partie de la grande fresque annoncée (Tant que la terre durera), raconte l'avènement du régime bolchevique en Russie. Le récit couvre les années 1914 à 1920. C'est un livre d'histoire avant d'être un roman. Livre vrai, et poignant. Au milieu des horreurs, des cruautés inutiles et d'une société en deliquescence, on ne voit pas de lumière poindre à l'horizon ; c'est la descente dans l'abîme. Dans ce gros volume, dans cette foule de personnages — et leur utilisation, leur mise en scène témoignent d'un rare talent, depuis longtemps reconnu à l'A. — il y a quatre êtres seulement qui soient dignes de respect. Est-ce qualité, est-ce défaut. L'A. écrit ces récits dans « le style russe » ; ce qui explique les oppositions, les contrastes violents, les scènes réalistes a côté des élans presque mystiques et d'une certaine poésie héroïque. D'avoir ordonné les grands événements dans l'incohérence de cette période russe si fertile en changements, de les avoir dépeints et animés par l'adjonction d'une trame imaginée (mais en tout fidèle au déroulement de tant d'existences d'alors) ne fait que souligner la valeur historique de cet ouvrage. Quiconque connait déjà par le menu, l'histoire des origines et de l'établissement du régime bolchévique trouvera, pensons-nous, le plus grand intérêt à la lecture de ce roman ; les autres peuvent se fier à ce que nous appellerions un « document ». Sans vouloir diminuer la valeur de ce deuxième volume, nous croyons que le troisième sera plus difficile à construire. D. Th. Bt.

RELATIONS

Jean N. Karmiris. — *Ἡ Ὁμολογία μετὰ τῶν πρὸς Γῶδον ἀποκρίσεων τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου καὶ ἡ Δογματικὴ Διδασκαλία αὐτοῦ.* (Tiré de Theologia, XIX), Athènes, 1948 ; in-8, 103 p.

— *Ἡ Ὁμολογία τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου.* (Tiré de Theologia, XX), Athènes, 1949 ; in-8, 163 p.

— *Ἡ Ὀρθόδοξος Καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ αἱ Σχέσεις αὐτῆς πρὸς τὰς ἑτεροδόξους Ἐκκλησίας καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν Ἐκκλησιῶν* (Tiré de Ekklesia, 1949), Athènes, 1949 ; in-8, 84 p.

Professeur de théologie dogmatique à l'Université d'Athènes, M. Karmiris s'est surtout occupé durant ces dernières années de l'histoire des relations de l'Église orthodoxe avec les confessions protestantes. Les deux études que nous analysons d'abord ajouteront des suppléments utiles au travail d'ensemble qu'il consacra, avant la guerre mondiale, à l'Orthodoxie et au Protestantisme de même qu'à la personnalité de Métrophane Kritopoulos. Le texte de la Confession du patriarche Dosithée de Jérusalem a le grand mérite d'être reproduit d'après la troisième édition, revue par son auteur. Faut-il dire que nous retrouvons dans les deux articles de *Theologia* toute la précision scientifique qui accompagne les ouvrages de M. Karmiris et les rend indispensables à qui désire approfondir l'histoire religieuse de l'Orient chrétien à l'époque moderne.

Le mémoire extrait d'*Ekklesia* n'est autre chose que celui présenté par l'Auteur, qui est aussi Commissaire Royal près du Saint Synode d'Athènes. au lendemain de la Conférence d'Amsterdam. Il a le mérite d'appuyer sur des données historiques, tirées du comportement traditionnel du Patriarcat de Constantinople, l'opinion qu'il soutient : participation des Églises orthodoxes au Conseil Oecuménique des Églises, dans la mesure où celui-ci se limite aux problèmes d'ordre moral et social, reprenant ainsi les suggestions émises par l'Encyclique patriarcale de 1920 ; participation, limitée à la présence d'observateurs, aux réunions plus dogmatiques du mouvement Faith and Order.

Dom Pierre DUMONT

Archimandrite Parthenios Polakis. — *Ὁ Ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ Ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας. Ἀπάντησις εἰς τὴν Ἐγκύκλιον* « Orientalis Ecclesiae » (Tiré d'Orthodoxia 1948). Istamboul, Tsitouri, 1948 ; in-12, 56 p.

L'A. actuellement professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de Salonique, répond à l'Encyclique *Orientalis Ecclesiae*. Il retrace à son tour l'histoire de Saint Cyrille et du Concile d'Éphèse ; il le fait comme la conçoit l'Orient orthodoxe. Ce compte rendu ne fournit pas la place à une discussion et puis, à quoi bon ? Ce qu'il importe de noter avec attention, c'est que les faits, les gestes, les allégations, qui, pour les historiens catholiques, semblent avoir une valeur certaine en faveur d'une reconnaissance de la primauté romaine, en ont une toute différente pour les historiens orthodoxes. Appliquée ici au seul Concile d'Éphèse, cette remarque vaut pour toute l'histoire de l'Église ancienne. Elle doit nous induire à la circonspection car, ici comme là, la science et la loyauté intellectuelle ne peuvent être mise en doute. Les orientaux ont une conception de l'histoire ecclésiastique qui n'est pas la nôtre. On comprendra, en face de telles prémisses, l'accueil que peuvent recevoir les appels à l'unité, dont sont coutumières les Encycliques pontificales.

D. Pierre DUMONT.

Geloofsinhoud en Geloofsbeleving. Een peiling binnen Reformatie en katholieke Kerk in Nederland. Édité par H. van der Linde et F. Thijssen. Utrecht, Het Spectrum, 1951 ; in-8, 368 p.

Grâce à la collaboration étroite d'auteurs réformés et catholiques — sept de part et d'autre — la littérature œcuménique de langue néerlandaise s'est enrichie d'un important ouvrage d'information auquel on aimera recourir, sans doute pendant longtemps, pour situer le dialogue dans ses perspectives essentielles et fondamentales. Sont traités ici, en des confrontations parallèles, des thèmes d'histoire, de « Foi et Constitution », de spiritualité, d'apostolat et d'œcuménisme. Le caractère même du recueil, avec l'abondance et la variété de ses matières, ne permet pas d'en donner ici un aperçu tant soit peu approximatif. Ces études, généralement émises en accord avec la situation concrète des Pays-Bas, ont cependant une portée plus générale. Le volume, du reste, a été bien accueilli des deux côtés. Les deux éditeurs, un pasteur réformé et un prêtre catholique, qui n'en sont pas à leur première collaboration, peuvent se féliciter de la réussite de leur initiative. De telles œuvres publiées aussi en d'autres langues et pour d'autres milieux, rendraient un service énorme à la cause de l'unité chrétienne. D. T. B.

Wolfgang Lehmann. — Fragen um die Vollmacht der evangelischen Kirchen. (Bekennende lutherische Kirche, 12). Neuendettelslau, Freimund, 1952 ; in-8, 60 p.

Cri d'alarme d'un pasteur de la Landeskirche de Hesse qui pose avec insistance la question des pouvoirs ecclésiastiques et de leurs fondements. Constatant le désarroi actuel du protestantisme allemand devant les problèmes de la prédication, du culte et de l'action, l'A. réclame, avant tout effort d'union entre les groupements protestants d'Allemagne, une réflexion sérieuse sur les principes théologiques qui sont à la base de la vie et de l'activité de l'Église. De cette réflexion, basée sur des nouvelles données exégétiques, l'A. espère d'utiles résultats, ne fût-ce que pour la rencontre avec les autres confessions chrétiennes. Ici comme ailleurs, c'est la fonction apostolique *(Amt, ministry)* qui est le centre d'intérêt. L'A. estime que la doctrine réformée selon laquelle l'appropriation subjective du salut suffirait, s'est avérée une simplification fatale, tant du point de vue exégétique qu'empirique. Le sacrement de pénitence constitue une de ses préoccupations principales. « La théologie du « Dieu miséricordieux » avec sa suppression de la confession s'est révélée une erreur monstre » *(Riesenbetrug,* p. 43). Le style nerveux de cette brochure ne nuit pas au sérieux de son contenu. Les symptômes d'une revalorisation des éléments « catholiques » dans le luthéranisme allemand se multiplient de plus en plus. Cet opuscule ne manquera pas de faire impression.
D. T. S.

IMPRIMATUR,

Namurci, die 15 Septemb. 1952.

P. Blaimont,
Vic. Gen.

IRÉNIKON

Tome XXV. 4me trimestre 1952.

Tradition et Œcuménisme.

S'il est un point où les divergences apparaissent irréductibles entre les Églises séparées, c'est celui de la Tradition. L'éventail des positions théologiques va de la *Scriptura sola*, attribuée à la Réforme, à une *théologie du magistère* qui semblerait parfois se passer de l'Écriture. La question recoupe partiellement celle qui fut abordée, ici-même, sur les relations de la Bible et de l'Église [1] ; elle rejoint également le problème de la prédication, à propos duquel d'utiles confrontations ont eu lieu [2]. Il est clair cependant que la notion de Tradition doit être envisagée en elle-même, car, en un sens, elle apparaît plus vaste et plus complexe que les deux précédentes. Aussi bien, lors d'une récente réunion [3], des convergences inattendues se sont manifestées, mêlées à des divergences sérieuses. C'est à l'exposé des conclusions de ce dialogue qu'est consacré le présent article.

I. Il n'y a pas deux sources mais une seule

Les Églises ne s'opposent plus entre elles comme le noir et le blanc ; même au sujet de la Tradition et de ses rapports avec l'Écriture, des similitudes importantes se sont révélées entre chrétiens.

Un premier accord se révèle sur le point suivant : aucune Église ne prétend que le chrétien affronte seul la *Scriptura sola*.

1. *Bible et œcuménisme, Irénikon*, 1950 (XXIII), 164-188.
2. *Théologie de la Parole et œcuménisme*, 1951 (XXIV), p. 313-343.
3. Les six premiers paragraphes de cet article ne sont que le résumé analytique des conversations de Chevetogne en septembre 1951 ; le 7e paragraphe présente mes hypothèses personnelles ; j'en prends l'entière responsabilité.

Ce dernier terme exprime une catégorie abstraite que l'âpreté de la controverse a pétrifiée en un bloc monolithe. Du XIVe au XVIe siècle, la théologie s'est trop figée en des catégories « littéraires »; le nominalisme et l'humanisme de la Renaissance ont eu une influence assez néfaste sur ce terrain. Mais, on le sait actuellement, seul le protestantisme libéral a pratiqué la lecture individuelle et libre du Livre saint. Dans la mesure ou les Églises réformées reviennent aux intuitions de leurs fondateurs, elles reviennent aussi à une vue plus réelle, plus vivante des choses.

En d'autres termes, les réformés admettent tous qu'il existe, dans leurs Églises, *une Tradition interprétant l'Écriture.* Un historien très averti le soulignait encore récemment dans une communication faite à l'Académie de Leyde. Luther écrit en toutes lettres : « C'est une chose dangereuse et abominable que d'écouter ou de croire quelque chose qui soit en contradiction avec le témoignage unanime, la foi et l'enseignement de toutes les églises saintes et chrétiennes, selon ce qu'elles ont maintenu depuis le début et durant quinze siècles dans l'univers entier » [1]. Mélanchton, en 1534, écrit : « *Ecclesiae auctoritas maxima est* », car elle est le Peuple de Dieu, et le Christ ne l'abandonnera pas [2].

Le même auteur montre des traces notables de cette notion de la Tradition interprétative chez les autres réformés. Un théologien calviniste récent soulignait aussi l'existence d'une Tradition dans son Église ; elle se borne à assurer la « répétition » de la Parole de Dieu, celle-ci ayant la prépondérance, mais c'est dans et par le témoignage de l'Église que le fidèle prend contact avec la révélation de Dieu. Il n'est pas nécessaire de montrer que l'anglicanisme, qui n'est pas du protestantisme, témoigne plus encore d'un profond souci de la Tradition chrétienne des premières Églises apostoliques et patristiques.

Il y a du reste un fait capital, sur lequel on ne saurait assez attirer l'attention : toutes les Églises admettent au moins les quatre premiers conciles œcuméniques ; sans doute, les nuances sont parfois importantes qui séparent les chrétiens dans cette

1. J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditio in de Reformatie en het Katholicisme in de zestiende eeuw,* dans *Med. knl. ned. Ak. van wet., Afd. Letterkunde,* n. sér., Deel 15, nº 2, Amsterdam, 1952, p. 8.

2. *Ibid.,* p. 13.

commune acceptation de la Tradition conciliaire ; mais le fait d'admettre l'autorité de ces assemblées universelles de la première Église équivaut à l'admission d'une Tradition.

Tous les chrétiens admettent que l'Écriture n'est une norme que lorsqu'elle est lue *dans* l'Église ; autrement dit, ce qui est la norme de la foi, c'est l'Écriture *lue dans l'Église-communauté.* Ce n'est donc pas la *littera scripta,* la lettre écrite qui fait autorité, mais la proclamation ecclésiale du message contenu dans le Livre [1]. En ce sens, si l'Église est « dans » l'Écriture, on doit dire aussi que l'Écriture est « dans » l'Église. Sur ce point, orthodoxes et catholiques sont éclairés par et sur les réformés.

* * *

Si nous envisageons le rôle de l'Écriture dans la théologie catholique, nous découvrons que les choses sont plus complexes qu'une certaine ecclésiologie soi-disant traditionnelle les présente.

Si aucun fidèle ne s'est jamais trouvé, comme tel, devant la solitude de la *littera pura et scripta,* l'Église, de son côté, a dû

1. Une remarque doit être faite ici ; elle fut suggérée lors des discussions sur les conclusions ; je la transcris telle quelle, vu sa pertinence : « Si dans toutes les confessions l'interprétation traditionnelle se présente comme une norme, il ne faut pas oublier que cette norme n'a pas partout la même signification. Dans le catholicisme, cette norme est contraignante (sur les points considérés comme étant de foi). Chez d'autres, s'y soustraire signifie simplement faire choix d'une autre tradition, d'un autre groupement religieux, d'une autre dénomination ou confession, que la confession que l'on quitte se refuse à juger sur le plan même de la foi. On retrouve ici une notion différente de l'Église : pour les catholiques, elle est un donné antérieur au choix des chrétiens et indépendant de leur option ; pour d'autres, elle résulte (en tant qu'Église de telle dénomination d'abord, mais en fin de compte en tant qu'Église, purement et simplement) du choix et de l'adhésion des chrétiens. C'est l'agrégation des fidèles qui forme sur le plan visible les Églises, et, sur le plan invisible, l'Église ; telle est la notion réformée. Pour les catholiques, c'est l'incorporation au corps du Christ qui est l'Église (ou qu'est l'Église) qui fait de nous des chrétiens ». *The Ecumenical Review,* avril 1952, contient un article de O. S. Tomkins, *L'Église, les Églises et le Conseil ;* il montre bien cette optique particulière à la Réforme, telle qu'elle se reflète dans le *Conseil œcuménique ;* on lira le compte rendu de cet article dans *Vers l'unité chrétienne,* juin 1952, nº 44, pp. 3-10.

recevoir elle-même le Christ et sa Parole [1]. En ce sens, elle est soumise à l'Écriture, qui est une norme essentielle dont elle ne peut s'écarter.

Des études récentes sur la notion de Tradition aux XIIIe-XIVe siècles révèlent l'importance de la Bible comme source de la théologie. Saint Anselme par exemple écrit : « Nihil utiliter ad salutem praedicamus quod sacra Scriptura... *non intra se contineat* » ; et saint Bonaventure : « omnia verba salutis *ex sacra Scriptura*, ab ea, in ea aut ad eam » ; pour Pierre de Paris, « theologia est habitus cognitivus omnium quae sunt *in sacra Scriptura* ». Le P. de Ghellinck a montré que les mots « sacra pagina » sont exactement synonymes de « theologia pura » ; le P. Chenu a établi de son côté que, selon saint Thomas, la Bible est *en fait* le texte obligatoire parce qu'elle est *en droit* la source infaillible et à nulle autre pareille de la Révélation.

C'est ainsi que Gérard de Bologne donne trois sens au terme « théologie » : elle est l'*habitus* par lequel on connaît ce qui est dans l'Écriture ; elle est l'*habitus* par lequel la foi défend l'Écriture et l'éclaire ; enfin, elle est l'*habitus* « eorum quae deducuntur ex sacra Scriptura ». Le même théologien écrit que si une assemblée quelconque voulait changer l'Écriture et affirmer quelque chose qui lui soit contraire, « non esset congregatio et ecclesia Dei... Scripturae esset credendum et non Ecclesiae » ; même si tous s'écartaient de la foi et de l'Écriture, sauf un, il faudrait croire à celui-ci, plutôt qu'à tous les autres.

L'importance donnée ainsi à la Bible va de pair avec une autre affirmation des théologiens scolastiques : il faut comprendre l'Écriture *en un sens traditionnel et qui fait autorité*. Gérard de Bologne par exemple énumère les sens de l'Écriture qui font autorité ; il écarte les interprétations fantaisistes ou « *impertinentes* » et rappelle que le sens d'un texte n'est pas uniquement dans l'exégèse littérale parce que l'Écriture est « parole de Dieu révélée ». Voilà pourquoi *l'usage de la Bible a créé une Tradition ;* mais cette Tradition n'est pas une source *autonome* de la Révéla-

1. On a suggéré de distinguer le rapport du chrétien à la Parole divine (il se fait dans l'Église) et celui de l'Église devant la même Parole. Celle-ci reste le moyen par lequel l'Église connaît le Christ.

tion, *elle fait un avec l'Écriture*, « logiquement et ontologiquement ». On peut même dire que, en un sens, la Tradition est au-dessus de la Bible, car « c'est l'effort continu de la Tradition qui fixe le sens authentique de l'Écriture ». Le rôle de la Tradition est donc de soutenir, vivifier, exposer, retenir l'interprétation de la Parole dans un sens traditionnel qui fait autorité.

* * *

Ces deux principes sont très semblables à ceux des premiers réformateurs. Le vrai problème apparaît, on s'en doute, lorsqu'on est en présence de points de foi ou de coutumes religieuses qui ne se trouvent pas, tels quels, dans la *lettre* de la Bible. L'attitude des scolastiques est ici très caractéristique : leur tendance est de dire que *la majeure partie* des points de foi se trouve dans l'Écriture ; *beaucoup d'autres* s'y trouvent implicitement, obscurément ; *d'autres* enfin n'y sont pas du tout, comme, par exemple, le *Filioque* et certains points relatifs aux sacrements. Les uns essayeront de montrer qu'ils se trouvent dans la Bible ; d'autres, au contraire (au XIVe siècle il n'y a que deux théologiens qui pensent ainsi) admettront qu'il y a des vérités transmises, bien qu'elles ne soient pas dans les Évangiles ; d'autres enfin, comme Ockam, ne répondent pas à la question.

L'essentiel est de saisir l'esprit de cette théologie : c'est *sporadiquement* qu'apparaît l'idée de doctrines sans liens visibles avec la Bible ; certains diront que ces points ne sont pas nécessaires au salut ; ceux qui disent : « *multa* non sunt scripta », sont rares ; la plupart disent au contraire : « non omnia sunt scripta » et que « *quaedam* », « quelques détails », nous viennent par transmission orale. Les scolastiques considèrent l'Écriture comme un tout, un ensemble ; ils ont le souci, presque l'obsession, de relier chaque vérité à la Bible ; si leurs explications nous semblent souvent inacceptables, le fait qu'ils les développent, montre qu'ils ont un sens profond de la place privilégiée de la Bible dans l'élaboration de la théologie [1]. La variété des termes

1. Je dirai plus loin (n° III) l'importance qu'il y a à prendre conscience du développement du dogme. Là sera la croisée des chemins, non seulement dans les discussions de Chevetogne, mais dans le dialogue œcuménique tout court.

employés par eux pour nommer ces *quaedam non scripta* témoigne, elle aussi, du caractère exceptionnel que la majorité attribue à ce que l'on nommera plus tard les *traditiones* ; ils parlent de : « *apostoli in virtute Christi, traditiones apostolorum, Ecclesia, decretum universalis Ecclesiae, generalis consuetudo, usus communis fidelium* ».

Ockam, dont on a fait le précurseur de Luther, a, sur ce point, une pensée plus nuancée qu'on ne l'a dit ; d'une part, il affirme que « tout est dans l'Écriture », et, en cela, il ne s'écarte pas de l'enseignement le plus général des scolastiques ; par ailleurs, il déclare également qu'il y a des choses qui ne sont pas dans l'Écriture ; comme je l'ai dit, il ne se prononce pas. Il est clair que la question n'est pas résolue de manière uniforme [1] ; les positions scolastiques ne s'écartent pas fort de celles des premiers réformateurs.

* * *

Une comparaison avec la pensée de Wyclef, un ancêtre de la Réforme, est fort convaincante. Il affirme évidemment que l'Écriture est « la fontaine de la sagesse », qu'elle est « une source, en soi, parfaite » ; il l'interprète également dans un sens traditionnel qui fait autorité. Il explique, par exemple, qu'il ne faut pas se fonder sur un texte biblique isolé, car c'est toute la Bible qui est *unum perfectum Verbum ;* tout comme saint Augustin, il affirme donc que « l'Écriture s'explique par l'Écriture » ; il ajoute qu'il ne faut pas la faire entrer de force dans une terminologie, une systématisation qui n'est pas la sienne, car le chrétien

1. On a fait remarquer une nuance importante entre les scolastiques du XIIIe et ceux du XIVe siècle ; jusqu'au XIIIe siècle l'*auctoritas Scripturae* serait le point de départ ; la Bible serait considérée comme un tout ; à partir de ce tout on descendrait au détail. Au XIVe siècle, au contraire, la préoccupation dominante est celle d'un *inventaire* des vérités révélées ; du détail, on cherche à remonter à l'unité ; de plus, on se pose la question de déductions possibles à partir du « texte » de la Bible. — Il semble évident que le rétrécissement de la notion d'Écriture, jusqu'à en faire avant tout une *littera scripta*, fut préparé durant le « nominalisme » des XIVe et XVe siècles. Il n'empêche que, si l'éclairage est quelque peu différent, matériellement, les textes scolastiques témoignent tous de la place *privilégiée* de l'Écriture interprétée par la Tradition.

doit comprendre l'Écriture sainte dans les mots, les sens, les formes de l'Écriture sainte.

Wyclef parle aussi du sens « traditionnel » des Écritures d'une manière qui se rapproche de Gérard de Bologne. La première « autorité », dit-il, c'est l'*infallibilis ratio* qui est *ratio philosophis revelata ;* la plus haute autorité, après la Bible, est celle des Pères : il en parle toujours avec respect et il s'en inspire sans cesse ; mais il insiste sur le *consensus patrum* et l'oppose à l'opinion d'un Père isolé ; enfin, il nomme les Symboles qui sont dans l'ordre de la *fides creata :* ce sont des résumés des articles de foi tirés de l'Écriture par les Apôtres et les Pères. Là est le *sensus catholicus ;* s'il y a des difficultés, il est d'un meilleur sens religieux *concedendi verba sacrae Scripturae* ad *sensum catholicum.*

Nous sommes loin de la *sola Scriptura,* puisque Wyclef parle sans cesse du *sensus Ecclesiae,* de la *fides Ecclesiae.* En une formule fort belle il affirme que la « source de la foi est la Bible, jaillie du sein de notre mère l'Église ». Pour Gérard de Bologne aussi bien que pour Wyclef, une opposition entre l'Évangile et l'Église est donc impensable.

La querelle qui opposa Wyclef aux docteurs de son temps portait sur les *traditiones humanae.* Wyclef attaquait l'avarice du clergé ; il visait surtout les Bulles, Décrétales, Chartes publiées pour la levée de l'impôt par le légat du Pape d'Avignon. Tout cela, dit-il, n'a rien à voir avec la *Traditio.*

C'est Guillaume de Waterford qui a créé le mythe d'un Wyclef opposé à la Tradition chrétienne et catholique. Sans doute, il fut plus radical que les scolastiques ; il refusa le terme « transsubstantiatio » ; il rejeta la formule *te absolvo* ; il donna de l'Église une définition plus spirituelle. Mais l'ensemble de sa pensée reste traditionnel, car l'Écriture, selon lui, doit être interprétée dans le sens traditionnel, même s'il s'oppose au sens littéral ; il insiste seulement sur l'idée que les choses qui ne sont pas dans la Bible doivent être fondées sur une Tradition *très ancienne.* Certes, en cas de doute, l'autorité dominante n'est pas, pour lui, le Pape, mais le concile ; seulement, pour juger de cette affirmation, il faut se souvenir du grand schisme et tenir compte de l'état de la théologie à cette époque.

On pourrait donc dire que si la Réforme essayait de revenir

plus nettement aux positions de Wyclef et si, d'autre part, l'ecclésiologie catholique s'inspirait plus franchement des théologiens scolastiques, les positions respectives se rapprocheraient sensiblement. En toute hypothèse un fait demeure : du XIIIe au XIVe siècle, la théologie catholique donne à la Bible, expliquée dans le sens traditionnel de l'Église, la place d'honneur comme source (au singulier) de la foi ; il n'y a qu'une source et la tendance générale est d'essayer de ramener les *quaedam non scripta* à cette source unique. C'est la décadence de la chrétienté qui, du XIVe au XVIe siècle, élargira un fossé de plus en plus profond entre la foi, selon la tradition interprétative de l'Église, et une série de *traditiones humanae :* celles-ci vont faire écran durant longtemps et contribueront à embrouiller le problème [1].

* * *

On dira sans doute que cette position scolastique, si proche de celle des tous premiers réformateurs, du moins pour la tendance générale, a été dépassée largement par les définitions du concile de Trente. Est-il possible d'y retrouver aussi la notion d'une seule source de la foi, au sens que nous avons esquissé ? Deux belles études ont été consacrées à la question [2]. Je vais les résumer brièvement ici, car, on s'en doute, le point est d'importance capitale. Il suffira de transcrire les conclusions de l'auteur.

« Le fait grave et important à connaître c'est que le décret de la quatrième session concernant les Écritures et les Traditions a été mal compris et déformé par la polémique du XVIe siècle [3]...

1. Tout ce passage sur la notion de Tradition chez les scolastiques et chez Wyclef n'est que le résumé d'un des rapports de la session. Voir, à propos de la question connexe de Huss, P. DE VOOGHT, dans *Vers l'unité chrétienne*, juillet-août 1951, n° 35, p. 6-7. L'auteur y fait des mises au point analogues.

2. E. ORTIGUES, *La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique*, dans *Foi et Vie*, juillet 1951, pp. 304-322, et, du même, plus techniquement, *Écriture et traditions apostoliques au Concile de Trente*, dans *Rech. de Sc. relig.*, 1949, p. 271 sv.

3. L'auteur, *loc. cit.*, donne l'exemple de M. Cano qui, dans son *De locis* (III /6, Migne, col. 206), « donne un texte du décret qui est tout simplement faux ». Il suffit de rappeler l'influence de Cano sur la controverse postérieure pour mesurer l'importance d'une pareille erreur ; petite, à

(Cano) supprimait en particulier l'idée que la pureté de l'Évangile spirituel conservé dans l'Église, c'est-à-dire la Révélation comme puissance de l'Esprit, était la source (au singulier, *fontem*) de la foi, et qu'elle nous était exprimée comme telle à la fois par les Écritures inspirées et par les Traditions dont l'apostolicité [1] est définie suivant deux critères : l'un, intrinsèque, l'intelligence interne de la doctrine concernant la foi et les mœurs, l'autre, historique, la continuité de la transmission [2]... La thèse de Melchior Cano avait été explicitement rejetée par le Concile. Le premier projet du décret portait en effet la mention de ces deux parties complémentaires (Écriture et Traditions) : « *Partim ... partim...* » Ces mots ont été supprimés ; par contre, on a introduit l'idée que les véritables Traditions apostoliques se reconnaissent non seulement au critère de la continuité historique, mais également au critère intrinsèque de l'objet de la foi... La thèse de « deux sources » juxtaposées confondait la notion humaniste de source historique, document d'où l'intelligence terrestre va extraire ses renseignements, avec la source spirituelle de la foi, qui est le Christ sanctifiant son Église. Ce mot *fontem* a été introduit dans le deuxième et définitif texte du décret à la place de *regula*, qui risquait de créer une confusion entre le plan mystique et le plan juridique... Il ne s'agit aucunement de deux sources-documents de la Révélation, *de fontibus Revelationis*, comme des milliers de manuels l'ont répété, en confondant le problème des lieux théologiques, c'est-à-dire des sources de la théologie, avec le problème de la Révélation, qui n'a point de source, car elle n'est autre que Jésus-Christ, source de la foi » [3].

Cette longue citation exprime clairement la position du concile de Trente en cette matière. Le climat polémique des controverses

l'origine, elle creusera un fossé de plus en plus profond entre catholiques et réformés. Une fois de plus, la théologie positive, par l'étude des sources, révèle sa valeur œcuménique.

1. Les « traditions » de Trente sont « apostolico-divines » ; on a laissé dans l'ombre les « traditiones humanae » ; cfr DTC, XV, col. 1314-1318. On nuancera dans ce sens Bakhuizen v. d. B., *op. cit.*, p. 28 ss.

2. Telle est, on l'a rappelé lors de la session, la doctrine d'Irénée et de Tertullien.

3. Ortigues, *Foi et Vie*, pp. 317-321.

de la contre-réforme, et la publication tardive, par Ehses, des *Acta* de Trente, ont créé la confusion ; trop de manuels donnent l'impression qu'Écriture et Tradition sont comme deux tiroirs qui, sans jamais être ouverts ensemble, sont tour à tour utilisés en théologie. Le jour où les auteurs de manuels théologiques prendront la peine de lire attentivement les *Acta conciliorum oecumenicorum*, ils éviteront ces formules qui laisseraient croire que « les sources » de la foi se conjuguent comme deux robinets, eau chaude et eau froide.

* * *

Au terme de ce premier bilan, nous découvrons donc une convergence importante entre la Réforme et les Églises orthodoxe et catholique. D'une manière qui devra sans doute être précisée (et c'est là qu'apparaîtront les divergences inévitables) il n'y a *qu'une seule source de la foi* et non point deux qui seraient juxtaposées, sans communication visible, et parfois en opposition. C'est là, sans doute aucun, la découverte centrale de la réunion œcuménique dont je me fais le rapporteur. Entre les thèses scolastiques et la doctrine de Trente, malgré des différences de climat sur lesquelles je reviendrai, il y a une homogénéité substantielle. De plus, l'écart du décret de la quatrième session d'avec les thèses réformées est, malgré les apparences, beaucoup moins grand qu'il n'y paraissait. La chose n'est pas pour étonner, Harnack lui-même ayant dit que, si le concile de Trente avait eu lieu vingt ans plus tôt, la Réforme ne se serait pas propagée.

II. Primauté du dessein de Dieu

La question qui se pose maintenant est de savoir *quelle est cette source unique de la foi ;* ce ne peut être la *Scriptura sola*, ni la *Traditio sola* mais un élément supérieur qui contienne en lui et l'Écriture et la Tradition. Ce n'est pas le mot *traditiones*, repris à Trente qui peut faire difficulté, puisqu'il ne vise que les Traditions « divino-apostoliques » et non celles que l'on appelle « ecclésiastiques » [1].

1. DTC, XV, col. 1315.

Ce qui a été dit à propos des autres réunions de Chevetogne [1] va nous servir à nouveau. Il y apparaissait déjà que, pour résoudre la question Écriture-Tradition, il faut étudier le binôme « Révélation-Église ». La substitution de ces termes est parfaitement légitime, car ils expriment les conclusions parallèles d'un double approfondissement de la notion d'Écriture et de celle de Tradition.

* * *

Les recherches exégétiques de ces toutes dernières années ont mis en relief l'idée que l'Écriture n'est pas avant tout une *littera scripta*, mais la Révélation d'un mystère de salut à une communauté vivante. La méthode de la *Formgeschichte*, qui, avec prudence, peut et doit être utilisée par le chercheur catholique aussi bien que par les autres, met en lumière en effet le rôle de la communauté dans la fixation écrite de la Révélation. De plus, de récents livres l'ont montré [2], le contenu de la Bible n'est pas un corps de doctrine, mais une histoire, celle du dessein de Dieu intervenant dans le temps pour sauver son Peuple d'abord, toute l'humanité ensuite.

Le mystère révélé à une communauté n'est donc pas une idée, un système, un ensemble de vérités mortes, mais une réalité vivante, personnelle, entrant en contact avec l'humanité ; toute l'ancienne Loi est centrée sur le Christ [3] qui est aussi le centre de gravité de la Loi nouvelle ; c'est Dieu qui, dans le Christ, nous appelle, nous sauve. Cette Révélation, d'abord parole communiquée à une communauté, un peuple, est transmise ensuite, oralement, aux générations successives. Le mot « oralement » n'est même pas entièrement exact, puisque, dans cette Révélation, il y a un ensemble de faits historiques, de rites, d'institutions religieuses qui sont comme « le sacrement » de la Parole.

1. Cfr *supra* p. 337, n. 1 et 2.

2. Je rappelle les ouvrages de S. DE DIÉTRICH, O. CULLMANN, L. LEUBA, cités dans les deux articles signalés n. 1 et 2.

3. W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, dont le premier vol. a été traduit (*La Loi ou les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel, 1949) est un exemple du genre ; cfr *Dieu vivant*, nº 15, pp. 139-141.

L'Écriture est donc une partie de la Tradition ; elle en est *le moment privilégié;* sa fixation par écrit, nécessaire pour sa conservation au cours de l'histoire, n'épuise cependant pas sa signification d'Écriture-Révélation. La Parole de Dieu ne l'est, au sens fort, que proclamée, lue, reçue, entendue, comprise dans une communauté de croyants. « Le message est divin, écrit Florovsky, il vient de Dieu, il est la Parole de Dieu. Mais c'est la communauté des fidèles qui confesse la Parole et qui rend témoignage à sa vérité. Le caractère sacré de la Bible est affirmé par la foi. La Bible, *en tant que livre*[1], a été composée dans la communauté et fut essentiellement destinée à son édification. Le Livre et l'Église ne peuvent pas être séparés. Le Livre et l'Alliance font partie du même tout, et l'Alliance implique le Peuple. Ce fut au Peuple de l'Alliance que fut confiée la Parole de Dieu sous l'ancienne Loi (*Rom.*, III, 2) et c'est l'Église du Verbe incarné qui garde le message du Royaume. La Bible est en vérité la Parole de Dieu, mais le Livre subsiste par le témoignage de l'Église »[2].

On ne saurait mieux dire les liens intimes qui unissent Écriture et Tradition religieuse d'une communauté ; et, en même temps, le lieu théologique privilégié où doit être rencontrée l'Écriture n'étant plus le texte écrit mais la communauté qui témoigne de sa foi, la notion d'Écriture devient un élément d'une notion plus large, celle de Révélation.

* * *

Parallèlement à cet approfondissement de la notion d'Écriture sainte, un autre élargissement s'est produit à propos de la notion de Tradition. Jusqu'à Trente, la Tradition apparaît surtout comme le témoignage vivant de l'Église interprétant les Écritures. Après un certain raidissement, dû aux controverses des XVI[e] et XVIII[e] siècles, et qui s'aggrava encore lors de la crise du

1. C'est moi qui souligne, afin de bien montrer que l'auteur parle de la Bible comme « écrit » ; comme « tradition », ce n'est pas la communauté qui en est l'auteur, mais Dieu seul.

2. G. FLOROVSKY, *La Bible et l'Église, dans Dieu vivant*, n° 21, p. 98 ; cfr aussi, p. 103-104.

protestantisme libéral à la fin du XIXe siècle, un retour à l'authentique doctrine tridentine se fait jour.

Pour dire les choses un peu en gros, on voit mieux que l'Église n'est pas un « conservatoire de vérités mortes », la gardienne d'un texte écrit, et le lieu de passage de vérités non scripturaires « chuchotées » de siècle en siècle et transmises matériellement, comme des bagages ou des pièces de monnaie. Depuis Franzelin on distingue la *traditio passiva* et la *traditio activa* ; on a pris conscience de l'Église comme d'un *organe vivant* transmettant non plus des formules ou des rites, mais des *réalités surnaturelles* dont les formules et les rites ne sont que les indices matériels mais indispensables.

* * *

C'est à l'article du P. Ortigues, déjà cité, que j'emprunterai la conclusion de ce second point. « Le concile, écrit-il, nous décrit la structure mystérique suivant laquelle les témoignages de l'Écriture et ceux de l'Église s'unissent à partir d'une même source spirituelle. Aux théologiens de préciser la fonction de l'Écriture et le mouvement de la Tradition qui reprend sans cesse le passé dans l'actualité de cette source divine, *le Christ ressuscité*, pour exprimer toujours la même espérance eschatologique en lui faisant porter ses fruits dans l'histoire. La pensée classificatrice de Melchior Cano était incapable de saisir cette structure interne. Il nous donne alors l'impression de ne pouvoir trouver devant lui autre chose qu'une série de lieux théologiques insuffisamment organisés par la réflexion, des Écritures et des Traditions juxtaposées comme deux parties de la Révélation, *elle-même dépouillée de son actualité éternelle, deux lettres, l'une en face de l'autre*. Par la suite, la théologie romantique, bien qu'agissant avec raison contre une telle position, en a gardé quelque chose cependant, dans la mesure où elle a tendu à hypertrophier les développements du dogme, lesquels demeurent cependant des explications secondaires, au niveau de la pensée analytique, et doivent être ramenés sans cesse à la vision centrale *de la res qui nous est signifiée par l'Écriture*... En tous cas, les deux *fonctions corrélatives* de l'Écriture et de la Tradition sont

faites pour nous montrer *que la Révélation demeure transcendante à l'une et à l'autre : le Christ, par son Esprit, que les Apôtres ont transmis à l'Église, reste la seule source, la seule res, le seul Seigneur éclairant directement la foi de tous et de chacun.* Il ne délègue à personne sa Parole rédemptrice, il oblige simplement au *témoignage* dans l'unité de cette foi que les Apôtres nous ont transmise et qui doit porter ses fruits » [1].

Au lieu de deux « lettres », deux fonctions ; deux fonctions organiquement reliées et soumises à la Révélation qui est, elle-même, le Christ sauveur et illuminateur, deux fonctions dans un seul organisme vivant, l'Église. Le Christ et l'Église, cette relation proprement surnaturelle devient ainsi le lieu théologique privilégié d'où on peut aborder la question subsidiaire des rapports de l'Écriture et de la Tradition.

* * *

Tant qu'il ne s'agit que de *transmettre* une Parole vivante, l'accord est possible entre chrétiens séparés. Le problème rebondit lorsqu'on parle d'un témoignage *infaillible* qui se porte garant du *développement du dogme* tel qu'il se présente dans le catholicisme.

III. Le problème du développement dogmatique

Il faut distinguer ici deux périodes, celle qui précède la grande crise du XVIe siècle, et celle qui la suit : l'accord que je viens de signaler entre les Églises, se maintient en effet, pour l'essentiel, jusqu'au concile de Trente.

A. *Jusqu'au concile de Trente.*

Si l'on accepte l'autorité des premiers conciles œcuméniques,

1. Ortigues, *loc. cit.*, p. 318-319. C'est moi qui souligne. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les affirmations d'*Humani generis* sur le rôle du magistère. La conception ci-dessus signalée s'inspire de la théologie du *Sacramentum*, au Moyen Age *(Res et Signum)* ; en termes modernes, elle revient à distinguer la question des « lieux théologiques » de celle de la « Révélation ».

l'on admet du même coup un certain « développement » dogmatique. Nos frères réformés justifient leur adhésion à cette première Tradition en insistant sur le fait que le lien entre les définitions œcuméniques et la lettre de la Bible y est évident. Ils ne voient dans ces définitions qu'un aspect de cette Tradition interprétative qu'ils admettent.

On pourrait faire remarquer que ce lien n'est pas toujours si apparent. Si les Pères de Chalcédoine nomment les Écritures comme source de leur définition, ils citent également la Tradition des « saints Pères » ; les termes « deux natures, une hypostase » ne sont évidemment pas bibliques. Au concile de Nicée, le terme « homoousios » suscita de terribles discussions, des schismes même, parce qu'il n'était pas biblique ; il avait, de plus, un passé plutôt équivoque puisqu'il avait été condamné en 268 comme suspect de modalisme. A Nicée, on ouvrit donc l'Écriture, pour y trouver la preuve de la divinité du Verbe, mais on interrogea aussi la foi des évêques ; de plus, l'Église n'hésita pas à formuler *en un vocabulaire non biblique* un point essentiel de la foi trinitaire.

Si l'argument de conformité avec la Bible joua son rôle, il ne fut donc pas le seul : l'Église nous apparaît déjà comme un magistère qui, interrogeant la foi de la hiérarchie (en tant que témoin de la foi des fidèles), use d'un droit de formulation plus technique et proclame nécessaire l'adhésion à ce formulaire, sous peine d'hérésie. Il est clair, du reste, par l'histoire de l'exégèse « libérale », qu'il est possible de lire l'Écriture sans y retrouver, aussi clairement qu'on le dit, la preuve de la divinité du Verbe.

On peut donc légitimement se demander si l'adhésion des réformés à ces premiers « développements » du dogme s'explique, en fait, uniquement par l'évidence du caractère « scripturaire » de ceux-ci ; n'admettent-ils pas, en réalité, beaucoup plus ? Le rôle de leurs livres de *Symbolique* dans leur foi n'en est-il pas un indice [1] ?

* * *

1. Newman avait découvert l'existence d'une Tradition interprétative ; comme historien, il savait qu'elle ne se fonde pas seulement sur des déductions abstraites à partir de la Bible, mais aussi sur la conscience que

Cette remarque ne doit pas faire oublier cependant que, durant les premiers siècles, le lien des définitions de foi avec le style et le climat scripturaire est infiniment plus facile à découvrir que lorsqu'il s'agit des développements posttridentins [1].

Il faut du reste introduire ici une réflexion importante : jusqu'au concile de Trente, et longtemps après encore, la « théologie positive » a travaillé selon les cadres d'une psychologie qu'on a fort justement nommé « psychologie du cylindre ». Les théologiens scolastiques signalés plus haut en sont les témoins. La *positive des sources* se représente le « développement » dogmatique comme un cylindre, d'égal diamètre à n'importe quelle époque de l'histoire de l'Église ; à quelque moment que l'on fasse « une coupe » dans ce cylindre « homogène », on retrouverait, de manière quasi explicite, la même « quantité » de vérités. En présence de développements qui ne se retrouvent que difficilement dans la lettre scripturaire, elle recourt aux notions d'*implicite revelatum*, de *virtualiter revelatum* ; elle use aussi de la « conclusion théologique »; elle prétend ainsi éviter la notion dangereuse « d'évolution » dogmatique, pour y substituer celle de « développement homogène ». On connaît le volumineux travail du P. Marin Solà, monument déjà classique de cette théologie. On connaît aussi, malheureusement, les arguments plus que fragiles qui prétendent montrer, dans la lettre de la Bible, des théories scolastiques comme la matière et la forme des sacrements.

possède l'Église d'interpréter *avec autorité* la lettre de l'Écriture. Il savait surtout que toute idée vivante l'est dans la mesure même où elle se développe, sinon elle est stagnante et sclérosée ; le problème n'était donc plus de justifier une tradition et un développement, mais bien de trouver les critères d'une évolution *homogène* des vérités bibliques. Il découvrit alors qu'il n'y avait, entre la Tradition primitive et celle de Rome, au XIX[e] siècle, qu'une différence de degré, *non de nature ;* il vit que l'anglicanisme en acceptant une partie de cette Tradition, mais en refusant l'autre, était illogique. Cette découverte fut l'argument apologétique essentiel dans le processus de son retour à l'Église catholique.

1. Ce lien est réel ; il ne peut donc jamais être question, lorsqu'on parle de « positive du magistère », de prôner une sorte de « fidéisme de la foi ecclésiastique », en ce sens que, tout en croyant à un dogme parce que proposé par l'Église (ce que le catholique doit faire, évidemment), on pourrait se dispenser de rechercher les implications scripturaires de ce dogme. A l'origine, elles sont plus apparentes ; mais, alors déjà, comme je le dis *sub* VII, il fallait à la fois le « sensus Ecclesiae » et le « sensus Verbi Dei » pour accepter les conciles.

Cette méthode semblait suffisante tant qu'elle se bornait à l'étude des définitions conciliaires antérieures à Trente ; on essaya de la maintenir longtemps après ; certains théologiens actuels s'efforcent encore de tout expliquer par elle. La part de vérité qu'elle contient est évidente : le souci de trouver, envers et contre tout, des « textes » bibliques à citer dans la *probatio ex Scriptura,* témoigne que l'Église a conscience de ne jamais s'écarter de l'Écriture, mais seulement de l'expliciter. L'erreur est plutôt ailleurs : la positive des sources se fait de l'exégèse une notion trop littéraliste ; elle ne s'est pas assez renouvelée au contact des méthodes de la *Formgeschichte ;* elle n'a pas assez tenu compte de cette notion de l'Écriture envisagée comme une Révélation à une communauté vivante. De plus, la positive des sources est restée trop en marge de ces conceptions plus profondes du magistère dont j'ai parlé dans le second paragraphe de ce rapport.

On peut se demander si nos frères réformés ne sont pas, eux aussi, restés trop attachés à cette « positive des sources » ; si l'exégèse nouvelle a trouvé chez eux quelques-uns de ses meilleurs représentants, il semble que cet enrichissement est parfois passé sous silence lorsqu'ils abordent le problème du développement dogmatique.

B. *Après le concile de Trente.*

La psychologie du « cylindre » dut céder le pas à des méthodes plus souples : les faits historiques, mieux connus par l'emploi d'une méthode plus stricte, firent craquer ce premier schéma d'explication. C'est la *positive du magistère* qui prit bientôt la place de la positive des sources. Son schéma est celui d'un cône dont la pointe est l'Écriture et la base le magistère au cours des siècles ; la source *prochaine* de la foi n'est plus un ensemble de vérités déduites plus ou moins clairement à partir de l'Écriture, mais l'enseignement du magistère ; il constitue, en lui-même, la norme. L'argument scripturaire passe au deuxième plan. Sans doute, l'image du cône montre que cette théologie admet toujours un lien entre les origines et n'importe quel moment du développement dogmatique ; mais, ce qui passe au premier plan, c'est

cette *Traditio activa*, cet organe vivant de promulgation dont parlait déjà Franzelin.

La récente définition de l'Assomption semble bien être un *cas limite* de « développement dogmatique », et une preuve de la vérité de la positive du magistère : aucune affirmation *explicite* dans la Bible, aucune trace nette dans la Tradition des six premiers siècles [1]. Aux yeux de nos frères réformés, cette définition révélerait la présence d'un « virus » secret dans le catholicisme : on a parlé de « monophysisme » [2], mais l'objection majeure n'est pas là, bien qu'il ne faille pas en diminuer l'importance [3]. Le point névralgique est celui-ci : en définissant ce dogme, l'Église romaine se serait arrogé le droit de définir la foi sans tenir compte de la Bible et de la Tradition *primitive*, mais seulement en interrogeant *la foi des fidèles ;* l'absence apparente de critère *objectif*, biblique *ou* patristique, manifesterait le « virus » le plus dangereux du catholicisme ; ou s'arrêtera-t-on ? pensent nos frères protestants. Ne va-t-on pas en venir à une sorte de fidéisme aveugle devant un magistère coupé de ses sources ?

Il est évident que la positive du magistère est beaucoup mieux armée que celle des sources pour intégrer ce dogme dans une ecclésiologie cohérente, car elle met au centre la notion de Tradition *active* ; j'ai montré à l'instant qu'elle est déjà à l'œuvre dans les tous premiers conciles.

Cette théologie, radicalement opposée à celle des sources, ne pèche-t-elle pas cependant par un excès inverse ? Une certaine positive du magistère, présentée parfois de manière exclusive, donne l'impression que l'autorité infaillible peut se passer de la Bible ; on a pu écrire que la perte du Livre saint ne serait pas une catastrophe, l'essentiel de la foi devant être recherché dans le

1. La Bulle sur l'Assomption passe sous silence tout *argument* scripturaire, comme aussi les prétendues « traditions » sur la mort de la Vierge ; elle se fonde uniquement sur la foi de l'Église « corps de Jésus ».

2. M. Thurian, *Verbum Caro*, 1951 (V), n° 17, p. 28 ss., l'a dit très vigoureusement.

3. Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée, 1952, pp. 54-103, apporte sur ce danger « monophysite » des précisions essentielles ; du même on lira dans *Chalkedon*, t. III (à paraître en 1953), une étude sur *Incarnation et Ecclésiologie ;* je prépare moi-même un petit volume sur ce thème qui se révèle central dans l'œcuménisme.

magistère à chaque époque de son développement. De l'image du cône, on ne retiendrait pratiquement que la base, les lignes de fuite vers la Bible étant, en fait, négligées. Il y a là, semble-t-il, un danger de fidéisme devant une norme vivante trop coupée de ses sources.

Ce danger, réel, justifie, en partie, les appréhensions de nos frères réformés. La positive du magistère n'échappe pas à un certain nominalisme ; en face de la faiblesse trop fréquente des arguments inspirés de la psychologie du cylindre, elle témoigne d'un agnosticisme excessif. Autrement dit, alors que la positive des sources se bornait trop à la Tradition *passive* (le contenu littéral des vérités), la positive du magistère se limite trop, de son côté, à la Tradition *active* (l'organisme enseignant).

* * *

Deux choses sont maintenant évidentes : d'une part, le fait du développement dogmatique et l'impossibilité de l'expliquer par une méthode « littéraliste » ; d'autre part, la nécessité d'élaborer une théologie qui, reprenant ce qu'il y a de juste dans la méthode du cylindre et dans celle du cône, fasse une synthèse entre *Traditio passiva* et *Traditio activa.*

Cette théologie existe ; on l'a affublé d'un terme équivoque en l'appelant « nouvelle ». La chose est regrettable, car cette théologie remonte a Moehler et est donc bien plus ancienne que la très moderne « positive du magistère ». Voici en quels termes on pourrait l'esquisser.

L'Église est l'Épouse de Jésus-Christ. Comme telle, elle vit de la vie de son Époux qui, visiblement absent, est spirituellement présent. Lorsque l'Église-Épouse doit trancher une question, elle se réfère à cet instinct surnaturel qui lui vient de ce qu'elle vit sans cesse, par l'Esprit-Saint, en communion avec son Époux, de ce qu'elle a en elle l'Esprit de l'Époux [1]. L'Église, proclamant la foi, se fonde sur cette communion vivante avec son Seigneur-Époux ; elle ne peut toujours justifier *littéralement* les paroles

1. Cfr sur ce sujet l'excellent ouvrage de Dom VONIER, *L'Esprit et l'Épouse*, Paris, 1947.

qu'elle attribue à son Époux, mais elle sait qu'il aurait ainsi parlé ; et elle en donne, *comme indice,* les actes et les paroles de son Époux, ceux qu'il lui a laissés, dans l'Écriture [1].

Une théologie complète de la Tradition devrait rendre leur importance respective à ces deux éléments : *le charisme de l'Épouse* (l'infaillibilité de l'Église pour les catholiques) et *ces indices* dont elle se sert constamment. La foi en l'Église ne dispense pas le théologien de rechercher les traces de cette foi dans les sources. La bulle de promulgation de l'Assomption se fonde essentiellement sur la foi de l'Église-Épouse, mais elle signale aussi une série de « textes-indices » qui, dans l'Écriture, dessinent une direction de recherche. Le théologien ne peut pas les négliger.

* * *

En insistant, par réaction contre une positive du magistère trop exclusive, sur l'importance des indices bibliques et patristiques qui « justifient » une définition comme celle de l'Assomption, nous nous rapprochons à nouveau de nos frères séparés. On redonne ainsi à l'*Écriture* et à la Tradition *primitive* un rôle qui, en un sens à préciser, est « normatif ». Mais la difficulté n'a fait que se déplacer ; s'il est évident en effet que le magistère ne peut se passer de ses sources, l'élément essentiel, pour le catholicisme, est le charisme d'infaillibilité de l'Église *comme telle.* C'est précisément ce lien *stable* de l'Église-Épouse à son Époux divin qui est mis en doute par les frères réformés. S'ils voient mieux que la Tradition infaillible de l'Église peut être réintégrée (et doit l'être) dans un climat scripturaire et patristique, s'ils saisissent que le magistère du XX[e] siècle ne veut être qu'un organe *témoin* de la *Révélation de Dieu,* ils voient aussi que,

1. On a signalé à la session tout ce que les théories de Newman sur le « notional and real assent », sur l'« illative sense », apportent de richesses concrètes ; elles permettent d'entrevoir comment l'Église, se référant à sa communion spirituelle avec l'Époux, y puise ce « sensus Christi » lui permettant de trancher, de manière authentique, les questions posées à la famille chrétienne au cours de son histoire. Je ne puis que renvoyer ici aux études magistrales du P. WALGRAEVE, O. P., sur Newman. Cfr aussi R. AUBERT, *Une apologétique existentielle, J. H. Newman,* dans *Au seuil du christianisme,* Bruxelles, 1952.

pour le catholicisme, l'Église *comme telle* est le lieu *privilégié* de cette Révélation : le catholique croit « tout ce que Dieu a révélé *et* que la sainte Église lui propose à croire » ; dans le *propter auctoritatem Dei revelantis*, l'Église joue un rôle *essentiel* d'intermédiaire.

C'est donc sur la notion d'Église que se concentre maintenant le débat. Il faut ouvrir un nouveau cercle de discussion et creuser le second membre de l'antinomie : l'Église.

IV. Église-Épouse et Église-Corps

Un article récent m'invite à joindre à l'image de l'Épouse, déjà utilisée, celle du Corps : ces deux images *bibliques* permettent un dialogue avec nos frères réformés [1].

Trop souvent ces deux images sont utilisées indifféremment, comme si leur portée était identique. Or, il n'en est rien, ainsi que le dit excellemment l'auteur que je cite : « Les dogmes fondamentaux de la foi chrétienne se présentent à nous avec un caractère nettement *antinomique*. Ils affirment l'existence simultanée de deux caractères en apparence — c'est-à-dire selon nos vues humaines ordinaires — inconciliables. Dans le mystère de la Très Sainte Trinité nous affirmons la coexistence, voire l'identité sous un certain angle, de l'Un et du Multiple : Trois Personnes, Une Nature. Dans le mystère de l'Incarnation, c'est, au contraire, la subsistance de deux Natures concrètes (divine et humaine) en l'Unicité de la Personne. C'est encore, dans la réalisation historique de ce mystère, la coexistence de la Virginité et de la Maternité.

« Il n'est donc pas étonnant qu'une pareille antinomie se retrouve dans le mystère de l'Église *qui n'est*, à vrai dire, *que le prolongement et le reflet du mystère de l'Incarnation*. C'est précisément, nous semble-t-il, pour marquer nettement la réalité de chacun des termes de cette antinomie que les écrivains inspirés, et, en premier lieu, saint Paul, ont été amenés, pour désigner l'Église, à employer une double figure : celle du « Corps » et celle

1. C. Dumont, *Vers l'unité chrétienne*, sept.-oct. 1951, nº 36, pp. 1-3.

de « l'Épouse »[1]. L'antinomie porte précisément sur la relation du Christ à l'Église. Celle-ci doit être dite à la fois *identique au Christ* sous un certain rapport et *distincte* de Lui sous un autre. L'analogie du Corps a pour but de souligner l'identité ; celle de l'Épouse, la distinction.

« L'identité du Christ et de l'Église est bien marquée par l'analogie du Corps. La tête, en effet, outre qu'elle est une partie du corps, est présente par toute la réalité de son influx, en chacune de ses autres parties. — La distinction du Christ et de l'Église est bien marquée, elle, par la figure de l'Épouse qui, dans son union même à l'Époux, conserve son être propre et toute son intégrité ».

L'auteur montre ensuite qu'il faut saisir le caractère complémentaire, et même antithétique de ces deux figures. Le danger serait de choisir une des deux en éliminant l'autre ; « or il y a deux manières de faire un tel choix : une manière théorique, lorsqu'on formule une doctrine de l'Église qui ne tient compte que de l'un des termes de l'antithèse ou de l'antinomie ; une manière *pratique*, lorsque, tout en formulant une doctrine qui les exprime tous deux, on se laisse inspirer dans ses attitudes concrètes ou dans certaines considérations théologiques connexes, par l'un seulement de ces deux termes ».

Il apparaît, continue l'auteur, que, pour les réformés, des deux figures, c'est celle de l'Épouse qui leur est la plus familière ; « marquant, en effet, de façon vigoureuse, la distinction du Christ d'avec l'Église, la théologie des réformés s'accommode plus facilement de l'affirmation de la transcendance divine et de la Seigneurie du Christ sur l'Église ; mais, faute de puiser dans la figure du Corps, dont ils sont exposés à minimiser la portée, une notion nette de l'identité du Christ et de l'Église, ils sont enclins à réduire à un simple *occasionalisme* le réalisme de l'institution sacramentelle ». En revanche, les orthodoxes auraient tendance à souligner surtout, « au détriment d'une certaine distinction, l'identité du Christ et de l'Église ; n'arguent-ils pas volontiers

1. L'auteur signale le texte de Bossuet (éd. Bar-le-Duc, t. VIII, p. 207-208), dans sa *Lettre à une demoiselle de Metz*. Il le cite dans *Vers l'unité chrétienne*, novembre 1951, nº 37, p. 1-2.

de la figure du Corps pour rejeter le principe même de la primauté romaine, un corps, selon eux, ne pouvant avoir deux têtes, fussent-elles l'une invisible, le Christ, l'autre visible, l'évêque de Rome ? »

V. L'Église-Épouse

A la lumière de ce principe, les divergences entre réformés et catholiques dans le domaine de la Tradition apparaissent mieux. C'est toute une gamme d'attitudes qui se dévoile, selon que l'image du Corps est plus ou moins utilisée concurremment à celle de l'Épouse.

La tendance « prophétique » à l'état pur serait ici représentée par le barthisme intégral. Le *Kérygma* annonce en effet un salut entièrement eschatologique qui demande, en réponse, une foi obscure absolue. L'Église n'a d'autre mission que de proclamer le *Kérygma*, de rendre « présente » une Parole qui demeure dans son éternité céleste, intemporelle. Sans doute, le rôle de l'Église est-il de proposer cette Parole, mais elle ne le fait que dans *les instants* où elle retentit dans la communauté ; la Parole, même interprétée par l'Église, n'est présente que « dans l'événement » ; comme elle est essentiellement prophétique, portant sur un salut qui est entièrement de l'au-delà, on a l'impression que l'Église n'est alors qu'un « lieu de passage », une « occasion nécessaire » pour que cette Parole retentisse réellement aux oreilles des pécheurs. La Parole s'incarne elle-même, quand elle le veut. L'attitude fondamentale de l'Église est de soumission humble, de disponibilité totale.

On a dit, même dans des milieux réformés, que cette doctrine, si on la pousse jusqu'en ses dernières conséquences, revient à faire de l'Église « l'épouse divorcée du Verbe-Parole » ; on a parlé aussi d'une Église « anabaptiste ». De plus en plus, en effet, la théologie réformée tend à dépasser le barthisme littéral (je dis « dépasser » et non « supprimer »). Certains théologiens calvinistes soulignent, par exemple, qu'il y a « une promesse faite à l'Église » ; celle-ci ne peut perdre entièrement ni la vérité ni la sainteté, car le Christ « est engagé envers son Épouse ». Sans doute, ces mêmes théologiens estiment que les catholiques oublient trop facilement

« l'engagement, la promesse faite par l'Épouse à l'Époux » ; ils voient surtout le péché dans l'Église car l'*Ecclesia Crucis* luthérienne a profondément marqué la Réforme : les catholiques, pensent-ils, voient trop exclusivement l'*Ecclesia gloriae* [1].

Voilà pourquoi le calvinisme envisage avant tout la Tradition comme une fonction de « répétition », par l'Église, de la Parole transcendante de Dieu. Dans cette perspective, l'Écriture sainte est la norme de toute répétition subséquente ; elle inaugure « un style » selon lequel le thème du salut chrétien devra être répété au cours des siècles ; la « contemporanéité » avec Jésus-Christ glorieux est réelle dans et par l'Église ; mais cette « répétition » se fait dans la crainte et le tremblement. Les définitions conciliaires elles-mêmes, bien qu'admises pleinement pour les premiers siècles, doivent être vues dans cette perspective : on n'insistera pas tellement sur leur aspect d'explication de la Parole, on laissera dans l'ombre un terme comme « homoousios », parce que non biblique, pour insister au contraire sur les liens *visibles* qui rattachent le texte de la définition avec les données scripturaires. Il est caractéristique, par exemple, que la partie plus technique de la formule de Chalcédoine (deux natures, une hypostase) n'ait jamais été le point central de la christologie réformée, alors que ce fut le cas de la théologie catholique et orthodoxe ; la Réforme commenta de préférence la première partie de la définition, beaucoup plus scripturaire par son style [2].

Dans la mesure où la Réforme revient au réalisme des fonctions de « ministère » (ce que le pasteur Leuba nomme « l'institution »), elle se rapproche d'une ecclésiologie où l'image du « corps » reprend sa place ; elle s'oriente du même coup vers une conception de la Tradition qui, sans être identique à celle de l'orthodoxie et du catholicisme, ne lui est pas totalement étrangère. Le mouvement liturgique, par exemple, qui est un fait dans la Réforme actuelle, conduit à une ecclésiologie « objective » plus riche.

1. *Irénikon*, 1951 (XXIV), p. 340, n. 1.

2. Dans *Chalkedon*, t. I, Wurzbourg, 1951, le P. ORTIZ DE URBINA consacre une étude au *Symbole de Chalcédoine*, pp. 389-418 ; j'y ai emprunté ces remarques ; le tome III de la même publication contiendra toute une section consacrée à ce Concile dans la tradition des Églises séparées.

R. Sohm disait ainsi que la définition de l'Église élaborée par la *Confession d'Augsbourg*, — *societas fidelium et Spiritus Sancti in cordibus*, — était celle qui représente la conception authentique de la Réforme. Le luthéranisme proclame du reste qu'il est une « Église de la Parole et des Sacrements ». Il est caractéristique de voir que, en même temps, l'intérêt pour les « livres symboliques » renaît.

L'anglicanisme, qui se distingue du protestantisme, veut être une « Église-pont » : le rôle de l'épiscopat, qui y est si souligné, est l'indice majeur de son souci de donner à l'image de l'Église-Corps sa place dans un ensemble. N'est-il pas caractéristique de constater que l'Église anglicane est aussi celle qui fut toujours la plus soucieuse de se réclamer d'une tradition de la première Église des Pères et des Conciles ?

* * *

L'ecclésiologie catholique use également de l'image de l'Église-Épouse. C'est sur elle que se fonde la possibilité d'un magistère *visible* qui, bien que soumis à celui du Christ, n'en est pas moins, en un sens, distinct ; je reviendrai à l'instant sur ce point. Mais l'image de l'Épouse signifie aussi, dans l'ecclésiologie catholique, la soumission de l'Église à la Seigneurie de Jésus. Nos frères réformés craignent que notre conception de la Tradition et des Sacrements ne revienne pratiquement à mettre « une sorte de plafond hermétique » entre l'Église et le Christ-Dieu ; ou, si l'on préfère, ils ont l'impression que la théologie catholique transforme les canaux qui relient l'Église au Christ en des espèces « d'accumulateurs d'énergies et de vérités divines », des accumulateurs, dont on oublierait qu'ils doivent être sans cesse « rechargés ».

Certaine prédication, certaine spiritualité, et même une théologie trop peu nuancée, donnent parfois cette impression d'une Église qui « ne serait pas ouverte par en haut ». Mais le magistère ordinaire, par la liturgie, montre qu'il n'en est rien ; une oraison de la liturgie quadragésimale demande par exemple que « *Dieu purifie son Église par l'observance annuelle du Carême* » ; de plus, l'Époux de l'Église, s'il est invisible, est *vivant :* l'Église n'est pas la veuve d'un époux défunt ; elle est perpétuellement

vivifiée par l'Époux dans l'Esprit de vérité ; l'Époux se sert de l'Église ; à tous moments de nouveaux influx de vie viennent d'en haut : les saints, en renouvelant la compréhension du même mystère central, représentent cet apport de la « rosée céleste » ; ils montrent que, en un sens, l'Église « n'a pas de plafond ». Saint Paul est un *apôtre* choisi directement par le Christ glorifié, dans la puissance de l'Esprit ; la consécration « apostolique » de Paul est tout entière dans l'ordre de l'événement.

Sans doute, Paul a demandé au collège des douze une sorte d'approbation de son choix ; il n'a pas pénétré par effraction dans le collège apostolique, mais il a agi toujours en liaison avec « l'institution » [1] ; le cas de Paul montre cependant que l'image du « Corps » ne supprime pas celle de « l'Épouse ». Le catholicisme veut seulement conjuguer les deux en un ensemble ; voilà pourquoi il souligne aussi que, dans le rapport Épouse-Époux, l'Épouse est stablement « dotée » par son Seigneur c'est-à-dire qu'elle jouit d'une assistance spéciale de l'Esprit de l'Époux pour sanctifier et enseigner. En d'autres termes, dans le lien d'épousailles mystiques, l'ecclésiologie romaine souligne tout autant la distinction des conjoints que leur union *réelle et stable*.

VI. L'Église-Corps

Avec l'image du Corps, la discussion se tourne vers l'orthodoxie. Nos frères d'Orient insistent avec prédilection sur cette image. L'insertion dans le « Corps ecclésial » est chose essentielle pour pénétrer dans l'intelligence de la Parole proclamée par l'Église. La notion de *Sobornost*, entendue dans son sens authentique, exprime un aspect central de l'ecclésiologie orientale : c'est dans l'ensemble du corps chrétien que réside le charisme de l'infaillibilité : l'Orthodoxie donne sa préférence à la théorie conciliaire et rejette l'infaillibilité personnelle [2] ; on sait aussi que la

1. Y. Congar, *op. cit.*, p. 45-47 montre bien que si l'ecclésiologie catholique est « horizontale », elle n'est pas étrangère à toute ecclésiologie « verticale » ; c'est lui qui signale l'exemple de l'apôtre Paul.

2. On sait en quel sens très précis il faut parler de l'infaillibilité personnelle ; lire la dernière étude historique, la meilleure de très loin, dans

« catéchèse » orthodoxe a tendance à se confondre avec cette Parole sacramentelle qu'est la célébration de la Liturgie [1].

L'image de l'Épouse passe ici au second plan. Voilà pourquoi nos frères orthodoxes refusent le magistère pontifical, même s'ils savent (ce qui n'est pas toujours le cas) que l'infaillibilité n'est qu'une assistance spéciale qui permet au Pape, en certaines circonstances bien précisées, d'exprimer et de proclamer la foi « *de l'Église* ». Ils y voient une prudence « trop humaine », une sorte de manque de confiance en l'Esprit qui vivifie le Corps. Tandis que le catholicisme insiste sur la nécessité de ce magistère « vivant, évident, définitif », étant donné que, inévitablement, des questions se posent à l'Épouse, au cours de l'histoire qui se déroule entre la Pentecôte et la Parousie, l'orthodoxie estime dangereuse cette « prudence » trop visiblement poursuivie.

Il faut ajouter que, ayant plus fortement le sens de l'éternel, étant très marquée par la « Lumière de Gloire », l'Église orthodoxe accorde moins d'attention aux développements et enrichissements de la théologie au cours des siècles ; sa psychologie est plutôt celle du cylindre [2] ; les théologiens orthodoxes avoueront parfois que, chez eux, le magistère est « insaisissable » ; mais ils ajouteront deux choses : en cas d'hérésie, le sens des fidèles aidera à rejeter le « corps hétérogène » hors de la communauté sacrale ; ensuite, en pareille matière, il faut faire appel à l'apophatisme, c'est-à-dire à cette théologie « négative » dont le Pseudo-Denys et, plus tard, Palamas, sont les représentants illustres.

L'orthodoxie craint d'isoler dans l'Église une partie de celle-ci ; sans doute, elle possède une doctrine ferme sur le caractère « différencié » de l'Église, car l'élément « hiérarchie » est central

R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. XXI, Paris, 1952, pp. 338-359 et, du même, *Documents concernant le tiers parti au concile du Vatican*, dans *Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, p. 241-259, qui montre que les infaillibilistes ne l'ont pas emporté sur toute la ligne, comme on le dit trop souvent : le tiers parti a contribué à l'élaboration d'un formulaire qui contenait d'importantes modifications par rapport à celui qui fut proposé.

1. *Irénikon*, XXIV (1951), p. 321-322.

2. Un rapporteur orthodoxe a fait remarquer cependant qu'il y a un certain « développement » dans l'orthodoxie, mais qu'il n'a pas valeur contraignante par suite de l'impossibilité de réunir un concile œcuménique.

dans sa conception, mais elle préfère voir le charisme de l'infaillibilité comme donné à l'ensemble du corps, par le Christ et l'Esprit, incarnés dans la communauté sacramentelle.

A la base de cette conception, il y a une anthropologie « transfigurée »[1] ; celle-ci commande à son tour une christologie où l'élément glorieux du Christ est souligné de préférence, et une ecclésiologie où le Peuple de Dieu est une anticipation mystérieuse de l'état paradisiaque. Cette optique explique pourquoi, dans l'orthodoxie, Tradition et Bible forment une sorte de tout organique qui s'harmonise dans le Christ, Tête du Corps glorieux. Parole divine et Sacrements sont éclairés de ce que je nommerais volontiers une « incarnation transfigurante ».

* * *

L'ecclésiologie romaine ne nie rien de ces richesses, mais celles-ci devraient retrouver une place plus centrale dans le témoignage concret des fidèles et des théologiens. J'ai dit plus haut que le vrai sens du décret de Trente s'harmonisait parfaitement avec cette conception de la Tradition comme un organisme vivant transmettant des « réalités » surnaturelles. Il n'empêche que, en conjoignant l'image du Corps à celle de l'Épouse, le catholicisme permet de situer la nécessité d'un magistère dont le rôle est manifeste ; l'orthodoxie elle-même, avec le palamisme, a connu un certain « développement » ; l'incertitude des théologiens orientaux au sujet de la valeur « traditionnelle » du concile palamite montre bien qu'ils ne voient pas comment insérer *ce fait* dans le cadre général de leur ecclésiologie.

VII. Esquisse d'une intégration

Les deux images de l'Église sont pleinement conjointes dans le

1. On la trouvera fort bien esquissée dans L. Bouyer, *Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine, dans Dieu vivant,* n° 21, p. 27 : alors que, en Occident, les théologiens opposent plutôt l'humanité de Jésus à sa divinité, en Orient, « à cause de la vitalité du thème de l'image divine... considérer le Christ comme pleinement homme, ce ne sera plus tellement l'antithèse de sa divinité, *mais sa résultante* ».

Nouveau Testament ; la primauté du « dessein de salut », en Jésus-Christ, y est également attestée ; enfin, la synthèse vivante réalisée entre Parole divine et témoignage actuel de la communauté de l'Église retentit à chaque page du Livre. On a souligné, par exemple, à Chevetogne, que, dans saint Paul, trois lignes principales de vérités se dévoilent : c'est le Christ, ressuscité, *in Spiritu,* qui est la base de ce qui est « transmis » par l'apôtre des Gentils ; l'Église est une Épouse purifiée par Jésus qui s'est sacrifiée pour elle, « afin qu'elle soit sans ride, immaculée, devant le trône de Dieu » ; enfin, l'Église-Corps est remplie de la plénitude du Christ.

Une fois de plus, c'est le témoignage de la communauté apostolique qui est le lieu théologique par excellence de l'œcuménisme ; le problème de la Tradition n'échappe pas à cette évidence, déjà maintes fois signalée. Les images du Corps et de l'Épouse étant scripturaires, elles offrent une base de dialogue où peuvent se rencontrer tous ceux qui se réclament du Christ comme « Seigneur et Sauveur ».

Lorsque nous abordons l'Église des Pères et des premiers conciles, les positions chrétiennes deviennent plus complexes, mais demeurent fondamentalement en accord ; on peut même dire que, jusqu'au concile de Trente, une convergence assez fondamentale se révèle, ainsi que je l'ai dit. Dans l'histoire des controverses trinitaires et christologiques, par exemple, une double évidence se fait jour : la réalité d'une tradition interprétative par laquelle l'Église lit l'Écriture et y retrouve sa foi, d'une part ; la valeur des textes bibliques cités comme témoins de la foi conciliaire d'autre part. Autrement dit, jusqu'au concile de Trente, le double rapport, réciproque, qui joint la Tradition à l'Écriture et l'Écriture à la Tradition apparaît clairement. Ainsi, les Pères de Nicée lisaient la Bible avec la certitude de foi que le Christ était Dieu ; cette foi ecclésiale leur permettait de mieux comprendre, de déceler avec plus de netteté le sens d'une série de textes du *Nouveau Testament ;* par ailleurs, les traces de cette doctrine dans le Livre Saint peuvent être décelées par l'exégèse. Reprenant le schéma déjà cité, je dirais que la positive des sources et celle du magistère se complètent mutuellement. En toute hypothèse, il n'y a pas trace d'une *Traditio sola* ni d'une

Scriptura sola, mais bien d'une interaction mutuelle de deux fonctions.

* * *

Le problème de la Tradition devient crucial avec l'apparition des développements dogmatiques qui sont à l'origine des divergences d'avec la Réforme et l'Orthodoxie. Les tenants de la psychologie du « cylindre » ne peuvent plus raisonnablement maintenir leur position ; c'est la psychologie du « cône » qui s'impose au nom de l'histoire et, avec elle, apparemment, une conception du magistère qui serait différente, non plus en degré, mais en nature, de celle des premiers conciles.

Le catholicisme affirme qu'il n'y a et ne peut pas y avoir une telle différence « de nature » : les Actes du concile du Vatican, par exemple, se justifient par les mêmes raisons que ceux des anciens conciles. Cette affirmation signifie-t-elle que le magistère peut désormais se passer de la norme scripturaire ? En aucune façon, ainsi que je vais essayer de le montrer.

Il est possible que les raisons personnelles qui jouèrent leur rôle dans l'acte du 1er novembre 1950 ne soient pas celles de l'Esprit qui mène l'Église (bien que ces dernières ne soient pas contradictoires à celles-là) ; c'est plus tard que sa signification providentielle se révélera pleinement. Cette définition de l'Assomption a une valeur « prophétique » ; elle pose des jalons dont le théologien catholique doit tenir compte ; ils l'obligent à repenser plus à fond l'histoire du magistère *depuis les origines,* afin d'en mieux voir la signification.

Éclairons ceci par un exemple. Les raisons « personnelles » qui poussèrent Cyrille d'Alexandrie à faire condamner Nestorius sont, on le sait, fort complexes. Maintenant que la lutte est close, l'historien et le théologien font la part du feu dans les épisodes de 431 ; ils ne retiennent que la définition elle-même, dont apparaît actuellement la signification prophétique ; tout le reste, faisant partie non de la « structure » de l'Église mais de sa « vie », est à ranger dans la catégorie de « l'humain dans l'Église de Dieu ». Le concile de Chalcédoine ne pouvait, humainement parlant, que provoquer d'interminables luttes théologiques ;

il y en eut beaucoup qui crurent de bonne foi que la formule « en deux natures » était prématurée et même regrettable ; il a fallu au moins un siècle pour découvrir sa valeur prophétique, pour voir, par exemple, comment elle, et elle seule, permettrait, au VIIe siècle, de faire face à la controverse monothélite. Les jalons ainsi posés en 431 et en 451 se sont manifestés peu à peu comme providentiels : en les respectant, l'orthodoxie chalcédonienne a été obligée d'approfondir le mystère du Christ d'une manière essentielle [1].

En ces deux conciles, le recours à l'Écriture n'aurait pas suffi pour fonder ces définitions apparemment neuves ; il fallait donc que les théologiens et les fidèles acceptent ces symboles « nouveaux » non pas, uniquement et d'abord, parce qu'ils en voyaient le lien avec la lettre de la Bible, mais *parce qu'ils croyaient en l'Église,* parce qu'ils avaient la certitude que ces conciles étaient « theopneustoi », animés du souffle de l'Esprit [2]. Sur la base de cette foi en l'Église enseignante, les théologiens découvriraient dans la Bible des profondeurs seulement entrevues jusque là ; ces profondeurs *sont* dans l'Écriture, mais le réactif qui doit les faire apparaître, comme y étant réellement et certainement, ce n'est pas la seule Écriture, même proclamée, lue, entendue, crue, dans la communauté, mais la Révélation vécue par l'Église Épouse et Corps, nantie d'un charisme *stable* d'interprétation *authentique.*

La possibilité de maintenir une psychologie du « cylindre » pour expliquer cet argument *ex Scriptura* a masqué longtemps aux théologiens cette vision plus profonde des choses. Le développement posttridentin oblige à voir que c'est elle qui doit rendre compte aussi des premiers conciles.

* * *

Il en va de même des dernières définitions infaillibles : si leur

1. Le premier tome de *Chalkedon* montre très bien ce fait ; cfr mon analyse dans RHE, 1953, n° 1-2 (à paraître).

2. Euloge d'Alexandrie, à la fin du VIe siècle, parle des conciles dans ces termes ; cfr mon étude dans R. S. P. T., 1951, pp. 413-423, consacrée au Ve concile œcuménique (553).

lien avec *la lettre* de la Bible est moins apparent, ou même, inexistant, il n'en faut pas conclure qu'il n'existe pas ; la nécessité d'une intégration de ces « nouveaux » dogmes dans l'Écriture, demeure tout aussi urgente actuellement que dans la première chrétienté. La seule différence est que cette réintégration ne doit ni ne peut plus se faire par voie de déduction littérale à partie de textes isolés mais, au contraire, par une méthode d'*analogie de la foi* qui use de la Bible comme d'un *ensemble*, centré sur une histoire de salut, et *différencié* en une série de *thèmes* dont c'est le rôle du théologien de rechercher les liens.

En d'autres termes, il ne faut pas nier la psychologie du « cône » mais au contraire *l'étendre ;* il faut user d'une figure plus complexe, celle de *deux cônes ;* le premier, ayant sa pointe dans la Bible, soulignerait, que, en un sens, il y a *plus* dans n'importe quel acte du magistère à n'importe quel moment de son histoire que dans le *texte* biblique : là est le rôle de la théologie du magistère ; le second cône aurait sa base dans l'Écriture, et sa pointe, dans le magistère actuel ; il est clair, en effet, que, en un sens, il y a toujours *plus* dans l'Écriture, qui est une plénitude puisqu'elle est « Parole de Dieu », que dans un acte du magistère ; celui-ci se borne à préciser tel ou tel point, mais toujours en se référant à la Bible traditionnellement interprétée. Je nommerais la méthode qui use du deuxième cône, une « positive scripturaire », tandis que celle qui use du premier, une « positive du magistère ».

Le théologien doit utiliser les *deux* cônes, les deux méthodes, *en même* temps. Il faut que, chaque fois, il dévoile ce que le magistère apporte d'original, que lui seul peut apporter (au sens d'une mise en évidence de la foi de l'Église) ; il faut aussi qu'il s'efforce de mieux comprendre l'Écriture, *comme telle*, à la lumière de telle définition du magistère.

* * *

Cette double tâche suppose l'approfondissement dont j'ai parlé à propos des notions d'Écriture et de Tradition ; elle implique aussi la méthode typologique d'interprétation de la

Bible [1]. Je crois, par exemple, que la signification « scripturaire » du dogme de l'Assomption commence à se révéler [2]. Cette vérité souligne l'importance du mystère de l'Église, Nouvelle-Ève, le rôle de l'Esprit-Saint dans l'Incarnation, celle de Jésus dans le sein de Marie, celle du Christ glorieux dans l'Église ; de plus, c'est l'amplitude même de la rédemption *de Jésus* qui se manifeste ainsi dans Marie, la première et la plus totalement rachetée de toutes les créatures ; Marie est « l'icone eschatologique de l'Église », car elle *est*, actuellement, ce que devient peu à peu l'Église, ce qu'elle sera à la fin des temps.

Ces thèmes sont scripturaires : ce que la définition du magistère y ajoute, c'est leur lien profond, c'est aussi, par le fait même, une intelligence plus pénétrante de chaque thème en lui-même. Ce que le magistère veut dire en affirmant que l'on doit croire à l'Assomption sous peine d'hérésie, c'est que cette vérité doit être crue sous peine de mettre en péril cette harmonie des thèmes révélés qui sont, par ailleurs, affirmés comme centraux par l'Écriture elle-même [3].

Je ne fais qu'esquisser ici quelques perspectives de cette intégration nécessaire des « nouveaux » dogmes dans l'ensemble des thèmes scripturaires. Je suis intimement persuadé que, à la longue, le développement dogmatique posttridentin mettra en une clarté plus profonde *le sens de l'Écriture elle-même*. La Bible reste une norme, en un sens, privilégiée. Si elle se perdait, ce serait plus qu'un malheur pour l'Église : c'est l'Église qui disparaîtrait, car il ne s'agit pas de la perte du « Livre » comme tel, mais de l'effacement de cet « instinct scripturaire » qui est consubstantiel à la Tradition et en est une des composantes foncières. Par ailleurs, si la communauté ecclésiale disparaissait, si le charisme de l'Épouse se perdait, l'Écriture disparaîtrait par le fait même.

1. *Irénikon*, XXIII (1950), p. 169 sv., développe ce point, à propos de la session de 1949.

2. Je renvoie aux chroniques mariales de R. LAURENTIN, dans *Vie spirituelle*, LXXXVI, (1952), pp. 179-189, 295-305, 528-532, et à la chronique de R. S. P. T., 1952, n° 4, pp. 616-629 (Y. CONGAR).

3. L'article du P. ORTIGUES, déjà cité, donne une application au dogme de l'Assomption de la doctrine esquissée au sujet de la Tradition. Je lui dois beaucoup.

Ce jeu d'interactions réciproques constitue le mystère de la Tradition et de l'Écriture. *Le magistère apparaît à l'intersection des deux images du Corps et de l'Épouse.* Le lien qui unit la positive scripturaire et la positive du magistère, apparaît dans cette théologie « nouvelle », qui souligne que l'Église est *un organisme vivant, transmettant des réalités.*

Le jour où apparaîtront clairement les implications scripturaires des « nouveaux dogmes », une voie de rapprochement se retrouvera entre les Églises réformées et le catholicisme ; le jour où l'image de l'Épouse sera mieux comprise par nos frères orthodoxes, ils verront mieux la place du magistère visible.

CONCLUSION

Ce qui forme le lien vivant entre l'Écriture et la Tradition, ce qui unit la Révélation et l'Église, c'est la personne de Jésus-Christ. La foi « implicite » de toutes les Églises porte sur cette personne vivante ; en reprenant mieux conscience de la place centrale de la personne du Christ, des possibilités de rapprochements et de dialogues sont apparues. C'est en passant de cette foi « implicite » à la foi « explicite » qu'apparaissent les divergences et les séparations [1]. Le but de réunions comme celle dont je me suis fait le rapporteur est de promouvoir l'entente au niveau de la foi explicite. L'œcuménisme vise à rendre possible ce dialogue.

CHARLES MOELLER.
Fête des saints Pierre et Paul, 1952.

1. J'emprunte cette distinction à C. DUMONT, *Vers l'unité chrétienne*, 1952, n° 43, p. 1-3 et n° 44, p. 1-3.

Sur l'usage de la Prière de Jésus.

Nous avons essayé de retracer, du point de vue historique, les origines et l'évolution de ce que la tradition spirituelle byzantine appele « prière de Jésus »[1]. Nous voudrions, cette fois du point de vue de la piété chrétienne, apporter quelques notes sur la pratique de cette méthode de prière.

Rappelons que l'Orient byzantin a désigné, assez inadéquatement, sous le terme de « prière de Jésus » toute invocation centrée sur le nom même du Sauveur. Cette invocation a revêtu des formes diverses, selon que le nom était employé seul ou inséré dans des formules plus ou moins développées. Il appartient d'ailleurs à chacun de déterminer « sa » propre forme de l'invocation du nom. Une cristallisation s'est opérée en Orient autour de la formule : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur », mais cette formule n'a pas été et n'est pas la seule. Est authentiquement « prière de Jésus », au sens byzantin, toute invocation *répétée* dont le nom de Jésus constitue le cœur et la force. On peut dire, par exemple : « Jésus-Christ », ou « Seigneur Jésus ». La formule la plus ancienne, la plus simple, et, à notre avis, la plus facile est le mot « Jésus » employé seul. C'est dans ce sens que nous parlerons ici de la « prière de Jésus ».

Ce mode de prière peut être prononcé ou seulement pensé. Il se trouve donc à la limite entre la prière vocale et la prière mentale, et aussi la prière méditative et la prière contemplative. Il peut être pratiqué en tout temps, en tout lieu : église, chambre, rue, bureau, atelier, etc. On peut répéter le nom en marchant. Les débutants feront cependant bien de s'astreindre à une certaine régularité dans cette pratique et de choisir des heures fixes, des lieux solitaires. Cet entraînement systématique n'exclut d'ailleurs pas l'usage parallèle et entièrement libre de l'invocation du nom.

1. *Irénikon*, 1947, pp. 249 et 381 sv. — Paru ensuite en volume : *La Prière de Jésus*, aux Éditions de Chevetogne, en 1952.

Avant de prononcer le nom de Jésus, il faut d'abord essayer de se mettre soi-même en état de paix et de recueillement, puis implorer l'aide du Saint-Esprit par lequel seul on peut « dire que Jésus est le Seigneur » (*I Cor.*, XII, 3). Tout autre préliminaire est superflu. De même que, pour nager, il faut se jeter à l'eau, ainsi faut-il tout d'un coup se jeter dans le nom de Jésus. Ce nom ayant été prononcé une première fois avec une adoration aimante, il n'y a qu'à s'y attacher, à y adhérer, à le répéter lentement, doucement, tranquillement. Ce serait une erreur de vouloir « forcer » cette prière, d'enfler intérieurement la voix, de chercher l'intensité et l'émotion. Lorsque Dieu se manifesta au prophète Élie, ce ne fut ni dans la tempête, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, mais bien dans le calme murmure qui leur succéda (*I Rois*, XIX). Il s'agit de concentrer peu à peu tout notre être autour du nom et de laisser celui-ci, comme une tache d'huile, pénétrer et imprégner silencieusement notre âme. Dans l'acte d'invocation du nom, il n'est pas nécessaire de répéter ce dernier d'une manière continue. Le nom prononcé peut se « prolonger » dans des minutes de repos, de silence, d'attention purement intérieure : tel, un oiseau alterne le battement d'ailes et le vol plané. Toute tension, toute hâte doivent être évitées. Si la fatigue survient, il faut interrompre l'invocation et la reprendre simplement lorsqu'on s'y sentira disposé. Le but à atteindre est non une répétition littérale constante, mais une sorte de latence et de quiescence du nom de Jésus dans notre cœur : « Je dors, mais mon cœur veille » (*Cant.*, V, 2). Et que l'on bannisse toute sensualité spirituelle, toute recherche de l'émotion. Sans doute il est naturel que nous espérions obtenir des résultats en quelque sorte tangibles, que nous voulions au moins toucher la frange du vêtement du Sauveur et ne le point laisser aller qu'il ne nous ait bénis ; mais ne pensons pas qu'une heure où nous aurons invoqué le nom sans rien « sentir », en demeurant apparemment froids et secs, ait été une heure perdue et inféconde. Cette invocation que nous pensions avoir été stérile sera au contraire très acceptable à Dieu, parce que chimiquement pure, si l'on peut dire, parce que dépouillée de toute préoccupation de délices spirituelles et réduite à une offrande de la volonté nue. D'ailleurs, dans sa gracieuse miséricorde, le Sauveur enveloppe

souvent son nom d'une atmosphère de joie, de chaleur et de lumière : « Ton nom est un parfum répandu... Attire-moi » (*Cant..* I, 3-4).

L'invocation du nom sera pour certains un épisode sur leur route spirituelle ; pour d'autres elle sera plus qu'un épisode, elle sera l'une des méthodes dont ils se servent habituellement, sans être toutefois *la* méthode ; pour d'autres enfin, elle deviendra *la* méthode autour de laquelle s'organisera toute la vie intérieure. Décider, par un choix arbitraire, par un caprice, que ce dernier cas sera le nôtre serait bâtir un édifice qui s'écroulera misérablement. On ne choisit pas la « prière de Jésus ». On y est appelé et conduit par Dieu, s'Il le juge bon. On s'y consacre par obéissance à une vocation très spéciale, pour autant que d'autres obéissances n'ont pas un droit de priorité. Si cette forme de prière ne fait pas obstacle à d'autres formes auxquelles nous nous devons en vertu de notre état, si elle s'accompagne d'un attrait pressant, si elle produit en nous des fruits de pureté, de charité et de paix, si nos conducteurs spirituels autorisés nous y encouragent, il y a là, sinon des signes infaillibles d'un appel, du moins des indices qui méritent d'être humblement et attentivement considérés. La « voie du Nom » a été sanctionnée par beaucoup de Pères monastiques orientaux et aussi par plusieurs saints d'Occident : elle est donc légitime et demeure ouverte. Mais l'on évitera tout zèle indiscret, toute propagande intempestive ; on ne criera pas avec une ferveur mal éclairée : « C'est la meilleure prière », et encore moins : « C'est la seule prière ». On gardera dans leur pénombre les secrets du roi. Ceux qui sont soumis à une communauté ou à une règle verront dans quelle mesure la voie du Nom est compatible avec les méthodes auxquelles ils doivent obéissance ; l'autorité compétente les aidera dans ce discernement. De la prière liturgique, nous n'avons rien à dire ici ; elle ne saurait entrer en conflit avec l'oraison individuelle et intérieure dont nous traitons. Nous nous garderons bien de suggérer à ceux dont la prière est un dialogue authentique avec le Seigneur ou à ceux qui se sont établis dans le grand silence des états contemplatifs d'abandonner leur oraison pour pratiquer la « prière de Jésus ». Nous ne déprécierons aucune forme de prière. Car la meilleure prière est, en définitive, pour chacun, celle,

quelle qu'elle soit, où l'acheminent le Saint-Esprit, et les circonstances, et des directions autorisées. Ce que nous dirons avec sobriété et vérité en faveur de la « prière de Jésus », c'est qu'elle aide à simplifier et à unifier notre vie spirituelle. Alors que des méthodes compliquées dispersent et fatiguent l'attention, cette prière qui consiste en un seul mot possède un pouvoir d'unification, d'intégration, bienfaisant aux âmes divisées dont le nom et le péché « est légion » (Mc., V, 9). Le nom de Jésus, devenu le foyer d'une vie, rassemble tout. Mais qu'on n'aille pas s'imaginer que l'invocation du nom soit un « moyen court » qui dispense des purifications ascétiques. Le nom de Jésus est lui-même un instrument d'ascèse, un filtre au travers duquel ne doivent passer que les pensées, les paroles, les actes compatibles avec la divine et vivante réalité que ce nom symbolise. La croissance du nom dans notre âme implique une décroissance correspondante du moi séparé, la mort quotidienne à l'égoïsme dont tout péché découle.

Il y a des degrés dans la « prière de Jésus ». Elle s'approfondit et se dilate selon que nous découvrons dans le nom un contenu nouveau. Elle doit débuter comme adoration et sentiment de présence. Puis cette présence est éprouvée comme celle d'un Sauveur (car tel est le sens du mot « Jésus »). L'invocation du nom est un mystère de salut en tant qu'il apporte une délivrance. Prononçant le nom, nous recevons déjà ce dont nous avons besoin. Nous le recevons dès maintenant en Jésus qui est, non seulement le donateur, mais le don ; non seulement le purificateur, mais toute pureté ; non seulement le nourricier des affamés et celui qui désaltère les assoiffés, mais la nourriture et le breuvage. Il est la substance de toutes choses bonnes (si nous ne prenons pas ce terme dans un sens rigoureusement métaphysique). Son nom rend la paix à ceux qui sont tentés : au lieu de discuter avec la tentation, au lieu de considérer la tempête qui fait rage (ce fut, sur le lac, le tort de Pierre après son bon commencement), pourquoi ne pas regarder à Jésus seul et aller vers lui en marchant sur les flots, prenant refuge dans son nom ? Que l'homme tenté se recueille doucement et prononce le nom sans anxiété, sans fièvre, et que de ce nom il emplisse son cœur et fasse un barrage contre les vents mauvais. Et, si un

péché a été commis, que le nom serve de réconciliation immédiate. Sans hésitations, sans retard, qu'il soit prononcé avec repentance, avec charité parfaite, et il deviendra aussitôt un signe de pardon ; et Jésus reprendra tout naturellement sa place dans la vie du pécheur, de même que, ressuscité, il revint s'asseoir si simplement à la table où les disciples qui l'avaient délaissé lui présentaient du poisson et du miel. Il ne s'agit évidemment pas de rejeter ou de sous-estimer les moyens objectifs de pénitence et d'absolution que l'Église offre au pécheur : nous ne parlons ici que de ce qui se passe dans le secret de l'âme.

Le nom de Jésus est plus qu'un mystère de salut, plus qu'un secours dans les besoins, plus qu'un pardon après le péché. Il est un moyen par lequel nous pouvons nous appliquer à nous-mêmes le mystère de l'Incarnation. Au-delà de la présence, il apporte l'union. En prononçant le nom, nous intronisons Jésus dans nos cœurs, nous revêtons le Christ ; nous offrons notre chair à la Parole pour qu'elle l'assume dans son Corps mystique ; nous faisons déborder jusque dans nos membres, soumis à la loi du péché, la réalité intérieure et la force du mot « Jésus ». Nous sommes ainsi rendus purs et consacrés. « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras » (*Cant.*, VIII, 6).

Ce n'est pas seulement une approche personnelle du mystère de l'Incarnation que nous procure l'invocation du nom de Jésus. Par cette prière nous entrevoyons « la plénitude de Celui qui remplit tout en tous » (*Éph.*, I, 23).

Le nom de Jésus est un instrument, une méthode de transfiguration. Prononcé par nous, il nous aide à transfigurer (sans aucune confusion panthéiste) le monde entier en Jésus-Christ. Cela est vrai de la nature inanimée elle-même. L'univers matériel, qui n'est pas seulement le symbole visible de l'invisible beauté divine, mais qui s'efforce en gémissant vers le Christ et dont un mouvement mystérieux élève tout le devenir vers le Pain et le Vin du salut, cet univers murmure secrètement le nom de Jésus (« ... les pierres elles-mêmes crieront... » [Lc., XIX, 40]) et il appartient au ministère sacerdotal de chaque chrétien d'exprimer cette aspiration, de prononcer le nom de Jésus sur les éléments de la nature, les pierres et les arbres, les fleurs et les fruits, la montagne et la mer, de donner son accomplissement au secret

des choses, d'apporter la réponse à cette longue, muette et inconsciente attente. Nous pouvons aussi transfigurer le monde animal. Jésus, qui proclama qu'aucun passereau n'est oublié du Père et qui séjourna dans le désert « avec les animaux » (Mc., I, 13), n'a pas laissé les bêtes hors de sa bonté et de son influence. Comme Adam dans le paradis nous avons à donner un nom à tous les animaux ; quel que soit le nom que la science leur donne, nous invoquerons sur chacun d'eux le nom de Jésus, leur rendant ainsi leur dignité primitive que si souvent nous oublions et rappelant qu'ils sont créés et aimés par le Père en Jésus et pour Jésus. Mais c'est surtout par rapport aux hommes que le nom de Jésus nous aide à exercer un ministère de transfiguration. Jésus, qui, après la résurrection, voulut plusieurs fois apparaître aux siens « sous une autre forme » (Mc., XVI, 12) — le voyageur inconnu sur la route d'Emmaüs, le jardinier près de la tombe, l'étranger debout sur la rive du lac — continue à nous rencontrer, voilé, dans notre vie quotidienne et à nous confronter avec cet aspect si important de sa présence : sa présence en l'homme. Ce que nous faisons au moindre d'entre nos frères, c'est à lui que nous le faisons. C'est sous les traits des hommes et des femmes que nous pouvons, par les yeux de la foi et de l'amour, voir la face du Seigneur ; c'est en nous penchant vers la détresse des pauvres, des malades, des pécheurs, de tous les hommes, que nous pouvons poser notre doigt sur la marque des clous, plonger notre main dans le côté percé, acquérir la conviction personnelle de la résurrection et de la présence réelle (sans confusion d'essence) de Jésus-Christ dans son corps mystique, et dire avec Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » (Jn., XX, 28). Or le nom de Jésus est un moyen concret et puissant de transfigurer les hommes en leur plus profonde et divine réalité. Ces hommes et ces femmes que nous croisons dans la rue, l'usine, le bureau, et ceux-là surtout qui nous semblent irritants et antipathiques, allons vers eux avec le nom de Jésus dans notre cœur et sur nos lèvres ; prononçons silencieusement sur eux ce nom (qui est leur vrai nom) ; nommons-les de ce nom dans un esprit d'adoration et de service. Consacrons-nous à eux d'une manière pratique, si c'est possible, ou tout au moins par une aspiration intérieure, et c'est à Jésus-Christ qu'en eux nous nous consacrerons ; par la reconnaissance et l'adoration silen-

cieuse de Jésus emprisonné dans le pécheur, dans le criminel, dans la prostituée, nous délivrons d'une certaine manière et ces pauvres geôliers et notre Maître. Si nous voyons Jésus en chaque homme, si nous disons « Jésus » sur chaque homme, nous irons par le monde avec une vision nouvelle et avec un don nouveau de notre propre cœur. Nous pouvons ainsi (autant qu'il est en nous) transformer le monde et faire nôtre la parole de Jacob à son frère : « J'ai vu ta face, et c'est comme si j'avais vu la face de Dieu » (*Gen.*, XXXIII, 10).

L'invocation du nom de Jésus a un aspect ecclésial. En ce nom nous rencontrons tous ceux qui sont unis au Seigneur et au milieu desquels il se tient. En ce nom nous pouvons enclore tous ceux que le cœur divin renferme. Intercéder pour un autre, c'est moins plaider pour lui auprès de Dieu qu'appliquer à son nom le nom de Jésus et adhérer à l'intercession de Notre-Seigneur lui-même pour ses aimés. Nous touchons ici au mystère de l'Église. Là où est Jésus-Christ, là est l'Église. Quiconque est en Jésus est dans l'Église. Le nom de Jésus est un moyen de nous unir à l'Église, car l'Église est dans le Christ. Elle y est sans souillure. Ce n'est pas que nous puissions nous désintéresser de l'existence et des problèmes de l'Église sur terre, ni fermer les yeux aux imperfections et à la désunion des chrétiens. Nous ne séparerons pas les aspects visible et invisible de l'Église ; nous ne les opposerons pas. Mais nous savons que ce qui est impliqué dans le nom de Jésus, c'est l'aspect sans tache, spirituel et éternel de l'Église, de l'Église qui transcende toute manifestation terrestre et qu'aucun schisme ne peut déchirer. La parole de Jésus à la Samaritaine sur l'heure qui « vient et est déjà venue » (JN., IV, 23) où les vrais adorateurs adoreront le Père, non plus à Jérusalem ou à Garizim, mais en esprit et en vérité; cette parole présente une apparente contradiction. Comment l'heure peut-elle être déjà venue et être encore à venir ? Ce paradoxe s'explique par le fait que la Samaritaine se tenait à ce moment devant Jésus. Certes l'opposition entre Jérusalem et Garizim subsistait, et Jésus, loin de la minimiser, avait déclaré que le salut vient des Juifs : l'heure était donc encore à venir. Mais, parce que Jésus était là et qu'en sa personne Jérusalem et Garizim se trouvent infiniment dépassées, l'heure était déjà

venue. Nous sommes dans une situation analogue lorsque nous invoquons le nom du Sauveur. Nous ne pouvons croire que des interprétations divergentes de l'Évangile soient vraies ou que des chrétiens divisés possèdent la même mesure de lumière ; mais nous croyons que ceux qui, prononçant le nom de Jésus, essayent de s'unir à leur Seigneur par un acte d'obéissance inconditionnelle et de charité parfaite dépassent les divisions humaines, participent en quelque manière à l'unité surnaturelle du Corps mystique du Christ et sont des membres sinon visibles et explicites, du moins invisibles et implicites de l'Église. Et ainsi l'invocation du nom de Jésus, faite d'un cœur intègre, est une voie vers l'unité chrétienne. Elle nous aide aussi à rejoindre en Jésus les fidèles défunts. A Marthe qui affirmait sa foi en la résurrection future, Jésus répondait : « *Je suis* la résurrection et la vie » (Jn., XI, 25). C'est-à-dire que la résurrection des morts est autre chose qu'un événement futur ; que la personne du Christ ressuscité est déjà la résurrection et la vie de tous les rachetés ; et qu'au lieu de chercher, soit dans la prière, soit par la mémoire ou l'imagination, à établir un contact spirituel direct entre nos défunts et nous-mêmes, c'est en Jésus, où se trouve maintenant leur vraie vie, que nous devrions nous efforcer de les atteindre, liant à leurs propres noms le nom de Jésus. Ces morts, dont la vie est cachée dans le Christ, constituent l'Église céleste, la partie la plus nombreuse de l'Église éternelle et totale. Dans le nom de Jésus nous rejoignons les saints qui portent « son nom sur leur front » (*Apoc.*, XXII, 4), et les anges dont l'un dit à Marie : « Tu appelleras ton fils du nom de Jésus » (Lc., I, 31), et Marie elle-même ; puissions-nous, dans l'Esprit, désirer entendre et répéter le nom de Jésus comme Marie l'entendit et le répéta !

Le nom de Jésus peut devenir pour nous une sorte d'Eucharistie. De même que le mystère de la chambre haute résumait la vie et la mission du Seigneur, ainsi un certain usage « eucharistique » du nom de Jésus rassemble et unifie les aspects de ce nom jusqu'ici considérés. L'Eucharistie sacramentelle ne rentre pas dans les limites de notre thème. Mais notre âme est aussi une chambre haute où Jésus désire manger la pâque avec ses disciples et où la Cène du Seigneur peut être célébrée à n'importe quel moment d'une manière invisible. Dans cette Cène purement

spirituelle, le nom du Sauveur peut prendre la place du pain et du vin du sacrement. Nous pouvons faire du nom de Jésus une offrande d'action de grâces (et c'est là le sens originel du mot « eucharistie »), le support et la substance d'un sacrifice de louange rendu au Père. Dans cette offrande intérieure et invisible, nous présentons au Père, en prononçant le nom de Jésus, un Agneau immolé, une vie donnée, un corps brisé, un sang répandu. Le nom sacré, dans cet usage sacrificiel qui en est fait devient un moyen d'appliquer les fruits de l'oblation unique et parfaite du Golgotha. Il n'y a pas de Souper du Seigneur sans communion. Notre Eucharistie invisible implique ce que la tradition a appelé « communion spirituelle », c'est-à-dire l'acte de foi et de désir par lequel l'âme se nourrit du corps et du sang du Christ sans user des éléments visibles du pain et du vin. Loin de nous toute pensée de diminuer, de sous-estimer le sacrement de l'Eucharistie tel que l'Église le pratique et que nous ne saurions simplement identifier à la communion spirituelle. Mais nous croyons être dans la tradition authentique de l'Église en proclamant la réalité d'un accès constant, invisible, purement spirituel au corps et au sang du Christ, accès distinct d'une approche générale de sa personne, car il implique une relation spéciale entre nous-mêmes et le Sauveur considéré comme nourricier et nourriture des âmes. Or le nom de Jésus peut servir de forme, de support, d'expression à cet accès. Il peut nous être une nourriture spirituelle, une participation au Pain de Vie. « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain » (Jn., VI, 34). Dans ce nom, dans ce pain, nous nous unissons à tous les membres du Corps mystique du Christ, à tous ceux qui s'asseyent au banquet du Messie, nous qui « étant nombreux formons un seul pain et un seul corps » (*I Cor.*, X, 17). Et, puisque l'Eucharistie annonce « la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (*I Cor.*, XI, 26), puisqu'elle est une anticipation du royaume éternel, l'usage « eucharistique » du nom de Jésus possède aussi une signification « eschatologique » : il annonce la « fin » et le Second Avènement, il est une aspiration ardente, non seulement aux irruptions occasionnelles du Christ dans notre existence terrestre, mais à cette venue définitive du Christ jusqu'à nous, que sera le moment de notre mort. Il y a une certaine manière de prononcer le nom de

Jésus qui constitue une préparation à la mort, un bond de notre cœur au-delà de la barrière, un appel suprême au Fiancé « que, sans l'avoir vu, nous aimons » (*I Pierre*, I, 4). Dire « Jésus », c'est alors répéter le cri de l'Apocalypse : « Viens, Seigneur Jésus ! » (XXII, 20).

Quand nous lisons le livre des Actes, nous voyons quelle place centrale le nom de Jésus occupait dans le message et l'action des Apôtres. Par ceux-ci « le nom du Seigneur Jésus était glorifié » (*Actes*, XIX, 17); c'est en ce nom que les signes miraculeux étaient accomplis et que les vies étaient changées. Après la Pentecôte, les Apôtres devinrent capables d'annoncer le Nom « avec puissance ». Il y a là un usage « pentécostal » du nom de Jésus, usage qui n'est pas le monopole des Apôtres, mais qui demeure ouvert à tous les croyants. Seule la faiblesse de notre foi et de notre charité nous empêche de renouveler, au nom de Jésus, les fruits de la Pentecôte, de chasser les démons, d'imposer les mains aux malades et de les guérir. Ainsi continuent de faire les saints. L'Esprit écrit le nom de Jésus en lettres de feu dans le cœur de ses élus. Ce nom y est une flamme ardente. Mais il existe, entre le Saint-Esprit et l'invocation du nom de Jésus, un lien autre et plus intérieur que le ministère « pentécostal » du chrétien. En prononçant le nom du Sauveur, nous pouvons obtenir une certaine « expérience » (ce mot étant employé avec toutes les réserves qui s'imposent) de la relation entre le Fils et l'Esprit. Nous pouvons nous efforcer de coïncider avec la descente de la colombe sur Notre-Seigneur, unir notre cœur (pour autant qu'une créature se puisse unir à une activité divine) à l'éternel mouvement de l'Esprit vers Jésus. « Oh, si j'avais les ailes de la colombe ! » (*Ps.*, LV, 7), non seulement pour prendre l'envol loin des tristesses terrestres, mais pour me poser sur Celui qui est tout mon bien ! Oh, si je savais entendre la « voix de la tourterelle » (*Cant.*, II, 12) prononcer avec des « gémissements inénarrables » (*Rom.*, VIII, 26) le nom du Bien-Aimé ! Alors l'invocation du nom de Jésus serait une initiation au mystère du rapport d'amour entre le Christ et l'Esprit. Et, d'autre part, nous pourrions nous efforcer de coïncider (toujours toutes proportions gardées) avec l'attitude de Jésus envers l'Esprit-Saint. Conçu de l'Esprit, poussé par l'Esprit, Jésus a montré la plus humble

docilité envers le souffle du Père. Prononçant le nom de Jésus, unissons-nous (autant qu'il peut être donné à un homme) à l'entière remise que Jésus a faite de sa vie à ce souffle divin. Voyons aussi dans le nom de Jésus un foyer d'où l'Esprit rayonne, voyons en Jésus le point de départ d'où l'Esprit est envoyé aux hommes, la bouche d'où l'Esprit est insufflé sur nous. L'invocation du nom de Jésus, nous associant à ces divers moments — l'emplissement de Jésus par l'Esprit, l'envoi de l'Esprit aux hommes par Jésus, et aussi l'aspiration de Jésus vers le Père — nous fera croître dans la connaissance et l'intimité de celui que Paul appelle « l'Esprit du Fils » (*Gal.*, IV, 6).

Il y a le Fils. Et il y a le Père. Notre lecture de l'Évangile demeurera superficielle tant que nous y verrons seulement une vie et un message tournés vers les hommes. Le cœur de l'Évangile, le mystère de Jésus est le rapport entre le Père et le Fils unique. Prononcer le nom de Jésus, c'est prononcer la Parole qui « était au commencement » (Jn., I, 1), la Parole que le Père prononce de toute éternité. Le nom de Jésus, pourrions-nous dire (avec quelque anthropomorphisme aisément rectifiable), est la seule parole humaine que le Père prononce, tandis qu'il engendre le Fils et se donne à lui. Prononcer le nom de Jésus, c'est nous approcher du Père, c'est contempler l'amour et le don du Père se concentrant sur Jésus, c'est sentir (dans notre pauvre mesure) quelque chose de cet amour et nous y associer de loin, c'est entendre la voix du Père déclarant : « Tu es mon Fils bien-aimé » (Lc., III, 22) et dire humblement « Oui » à cette déclaration. Prononcer le nom de Jésus, c'est, d'autre part, entrer autant que le peut une créature, dans la conscience filiale du Christ. C'est, après avoir trouvé dans le mot « Jésus » le tendre appel du Père : « Mon Fils ! », y trouver aussi la tendre réponse du Fils : « Mon Père ! » C'est reconnaître en Jésus l'expression parfaite du Père, nous unir à l'éternelle orientation du Fils vers le Père, à l'offrande totale du Fils à son Père. Prononcer le nom de Jésus, c'est (s'il est permis de parler ainsi) joindre de quelque manière le Fils au Père et entrevoir quelque reflet du mystère de leur unité. C'est trouver le meilleur accès au cœur du Père.

Nous avons considéré divers aspects de l'invocation du nom de Jésus. Nous les avons disposés selon une sorte d'échelle

ascendante, peut-être pédagogiquement utile, mais artificielle, car, en fait, ces degrés se mêlent et Dieu « ne donne pas l'Esprit avec mesure » (Jn., III, 34). A tel ou tel stage de la pratique de l'invocation du nom de Jésus, il peut être bon, nécessaire même, de se concentrer sur un aspect particulier du nom divin. Mais un moment vient où une telle particularisation devient pesante, difficile, parfois même impossible. La considération et l'invocation du nom de Jésus deviennent alors globales. Toutes les implications du nom nous deviennent simultanément, quoique confusément, présentes. Nous disons « Jésus », et nous nous reposons dans une plénitude, une totalité qu'il ne nous est plus possible de disjoindre. Le nom de Jésus devient alors porteur du Christ total. Il nous introduit dans la Présence totale. En celle-ci se trouvent données toutes les réalités vers lesquelles le Nom nous a été un moyen d'approche : le salut et le pardon, l'Incarnation et la Transfiguration, l'Église et l'Eucharistie, l'Esprit et le Père. Toutes choses nous apparaissent alors comme « réunies en Christ » (*Éph.*, I, 10). La Présence totale est tout. Sans elle le Nom n'est rien. Qui a atteint la Présence n'a plus besoin du Nom. Le Nom n'est que le support de la Présence, et, au terme de la route, nous devons devenir libres du Nom lui-même, libres de tout, sauf de Jésus, du contact vivant et indicible avec sa Personne. Le rayon de lumière rassemble les couleurs diverses que le prisme disperse. Ainsi le « Nom total », signe et porteur de la Présence totale, agit comme une lentille qui reçoit et concentre la blanche lumière de Jésus. Cette lentille — le Nom de Celui qui est la lumière du monde — nous aide à allumer le feu dont il a été dit : « Je suis venu mettre le feu sur la terre » (Lc., XII, 49). Si nous nous attachons au nom de Jésus, nous recevrons la bénédiction spéciale que l'Écriture promet : « Sois-moi miséricordieux, comme tu es accoutumé de l'être à ceux qui aiment ton nom » (*Ps.* CXIX, 132). Et puisse le Seigneur, veuille le Seigneur dire de nous ce qu'Il disait de Saul : « Il m'est un vase choisi pour porter mon nom » (*Actes*, IX, 15).

Jérusalem, 1951. UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — La petite minorité de catholiques en BULGARIE (57.000 — dont 7.000 de rite byzantin — sur une population de 7 1/2 millions) n'échappe même pas aux dures épreuves de la persécution qui continue à sévir dans les États de l'Europe orientale. Le procès de 36 « traîtres » (dont 23 prêtres et une religieuse) qui a eu lieu au début d'octobre dernier s'est terminé par la condamnation à mort de Mgr Eugène BOSSILKOV, évêque latin de Nicopoli, ainsi que de trois prêtres (dont le recteur du séminaire gréco-catholique, le P. Kamen Višev YONKOV). On s'attend à ce que l'ordinaire des gréco-catholiques, Mgr Cyrille KURTEFF, déjà arrêté, soit également bientôt l'objet d'une condamnation. Le vicaire apostolique de Sofia et Plovdiv, Mgr Jean ROMANOV, ayant à son tour été arrêté, il se fait que toute la hiérarchie catholique de Bulgarie est « mise hors d'état de nuire ». Au mois d'août, on a appris l'arrestation du comité de rédaction du journal catholique bulgare *Istina*, interdit depuis plusieurs années déjà.

La revue *Het Christelijke Oosten en Hereniging* publie dans son numéro d'octobre le texte (en français) du discours prononcé par S. Ém. le Cardinal TISSERANT à l'université de Nimègue le 8 juillet, à l'occasion du JUBILÉ DE L'APOSTOLAAT DER HERENIGING aux Pays-Bas. Ce discours, intitulé *La tragique histoire des chrétientés orientales*, peut se résumer par sa péroraison :

« Multiples causes de division dès l'origine, en raison de l'insuffisante fusion des populations, qui tendaient à se séparer dès que la puissance civile s'affaiblissait ; discussions théologiques portées trop facilement sur la place publique ; réduction à une condition civile inférieure dans des États non chrétiens à constitution théocratique ; déchets occasionnés par les vexations, les persécutions et les guerres. Lorsqu'on étudie avec quelque détail l'histoire des chrétientés orientales, on ne s'étonne pas de les voir si réduites :

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

on s'émerveille plutôt de ce qu'elles existent encore. Que de courage il a fallu à toute une lignée de chrétiens pour défendre, comme ils l'ont fait, le trésor de la foi ancestrale ».

Le même numéro contient un discours du prof. C. A. BOUMAN intitulé *La séparation et la réunion dans la perspective de l'Histoire* (p. 93-104) et prononcé à l'occasion du même jubilé.

L'INDE commémore fin 1952 l'ARRIVÉE DE L'APÔTRE THOMAS dans ce pays. Des recherches ont été entreprises pour découvrir la dernière des sept églises fondées par lui au MALABAR, il y a 1900 ans [1]. Un rassemblement catholique se tiendra en décembre prochain à Ernakulam. S. Ém. le Cardinal GILROY de Sydney présidera les festivités [2].

En décembre 1951 s'est ouvert à l'université catholique de FORDHAM à New York un CENTRE RUSSE d'étude et d'apostolat en vue de répandre la connaissance des problèmes russes. Cent cinquante étudiants en suivent déjà les cours et l'on espère, à l'avenir, pouvoir également en organiser de pareils en d'autres villes.

Église russe en URSS. — En octobre dernier, lors du 19e congrès du Parti en URSS, l'INFLUENCE DE LA RELIGION SUR LA JEUNESSE a été mentionnée au nombre des « phénomènes malsains se manifestant dans la vie et le fonctionnement des organisations du Parti » [3]. Ainsi que l'a annoncé le vice-président de la commission de contrôle du Parti, M. Matfej ŠKIRIATOV, le mardi 14 octobre, jour de la clôture du Congrès, il a été décidé d'établir des représentants dans les districts et dans les subdivisions des districts des républiques soviétiques, indépendam-

1. Cfr *SŒPI*, 31 oct.
2. Sur les Syriens catholiques du Malabar cfr *DC*, 15 juin, col. 751-756. Les catholiques syro-malabarais sont au nombre de plus d'un million. Les quatre diocèses de cette chrétienté compte 705 prêtres. Les catholiques syro-malankariens, la nouvelle chrétienté catholique syrienne venue du jacobitisme il y a 20 ans (Mgr IVANOS, siège à Trivandrum), sont au nombre de 80.000 fidèles, avec deux évêques et 180 prêtres.
3. Nikolaj MICHAJLOV, secrétaire général des komsomols, s'est exprimé comme suit à cette occasion : « Dans certaines entreprises il y a eu des cas de violation de la discipline ouvrière par de jeunes travailleurs tombés sous l'influence de la religion ».

ment des autorités locales, afin de renforcer l'autorité du Parti et d'intensifier la répression des diverses infractions à ses règlements. Cette mesure vise également le genre de « défection » que nous venons de signaler.

Elle confirme aussi diverses remarques à ce propos que contient la presse soviétique de cette année. L'article de P. F. KOLONICKIJ sur *La morale communiste et la morale religieuse* que nous avons signalé en son temps [1], a été édité à Moscou en juillet dernier sous forme d'une brochure de 32 pages, tirée à 170.000 exemplaires. On y reconnaît que le prestige de l'Église orthodoxe a grandi et on attribue cela aux relations loyales qu'elle entretient avec le régime socialiste. Mais la religion elle-même, précise-t-on, demeure une idéologie réactionnaire ; il n'est pas permis à un communiste de changer d'opinion à ce sujet.

La *Komsomolskaja Pravda*, organe de la jeunesse soviétique, répondant au point de savoir quelle est l'attitude à adopter envers la survivance des coutumes religieuses, écrit dans son numéro du 4 juillet :

> Le parti communiste a toujours lutté et continue à lutter contre toutes les religions... La lutte contre les préjugés religieux constitue un élément essentiel de l'éducation communiste. Le statut du Komsomol exige de tout membre de la jeunesse communiste une lutte active contre les préjugés religieux. Un komsomolec est un combattant actif et résolu de la religion. Une attitude conciliante à l'égard de la religion, une participation, même passive, à des cultes religieux, tout cela est incompatible avec la dignité de membre de la jeunesse communiste.

Il ne faut d'ailleurs pas se faire trop d'illusions sur l'influence de la religion chez les jeunes, qui reçoivent leur première formation en plein climat matérialiste et athée. Telle est également l'impression du pasteur danois JOHANSEN, qui assista à la conférence pour la Paix en mai dernier : « Les jeunes gens ne

1. Chronique, 1952, p. 56. Un long extrait en est traduit dans *DC*, 7-21 sept., col. 1136-1144. Ce double numéro de la *Documentation*, où on trouvera encore d'autres textes, est entièrement consacré à la doctrine, aux méthodes et aux faits de l'action antireligieuse d'aujourd'hui en différents pays.

souriient pas au passage d'un prêtre ; ils le laissent simplement passer. Mais les gens âgés saluent encore les prêtres avec vénération »[1]. Le pasteur a visité Kiev et signale que cette ville d'environ 1.500.000 habitants, compte 31 églises. Cette proportion dépasse Moscou, ville de 5.500.000 habitants avec 55 églises orthodoxes et une vingtaine d'autres lieux du culte. Par contre, la participation aux cultes est plus faible à Kiev. La partie supérieure de la Laure des Grottes (Pečerskaja) appartient encore à l'État : « J'y vis deux affiches antireligieuses représentant l'origine du monde et de l'humanité. Dans la partie inférieure, qui appartient encore à l'Église, se trouvent des catacombes du genre de celles de Rome ». Le monastère compte 89 moines[2].

A Moscou, on a projeté un film documentaire sur le Congrès des Églises organisé en mai dernier à la Laure de la Sainte-Trinité et Saint-Serge « pour la défense de la paix ». On peut ainsi assister aux séances de travail du Congrès et à des offices religieux.

Le RAPPORT de ce Congrès a été édité en français par les Éditions du Patriarcat de Moscou[3]. On y trouve la liste et aussi des photographies des orateurs dont quelques-uns déclaraient parler au nom de l'Église catholique. Quoi qu'il en soit de la légitimité de cette représentation, elle a peut-être contribué à l'absence totale de toute invective à l'adresse du « Vatican » comme c'était généralement le cas, il y a peu de temps encore, en de pareilles occasions. De semblables attaques se retrouvent, par exemple, dans un autre volume édité récemment par le Patriarcat de Moscou et qui contient des discours et articles du Métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna depuis 1949[4].

Dans le *Journal* du Patriarcat nº 7 (juillet), le métropolite Nicolas décrit son SÉJOUR EN BULGARIE du 20 mai au 6 juin de cette année (p. 32-46).

1. Cfr *SŒPI*, 10 oct.

2. A ce propos signalons un livre qui vient de paraître : M.-J. ROUËT DE JOURNEL, S. J., *Monachisme et Monastères russes*, Paris, Payot, 1952, 218 p.

3. *Conférence de toutes les Églises et Associations religieuses de l'URSS pour la défense de la paix dans le monde. Zagorsk Troïtse-Serguiéva Lavra* 9-12 mai 1952 *(Documents)*, Éditions du Patriarcat de Moscou, 1952, 320 p. Cfr aussi *ŽMP*, 1952, nº 6 (juin).

4. Sous le titre *Défendons la Paix! Discours et Articles* (1949-1952), 128 p.

Émigration. — L'exarchat russe à Paris, qui dépend du Patriarcat œcuménique, a élu au cours de son assemblée éparchiale d'octobre, deux nouveaux évêques-vicaires : l'archimandrite GEORGES (Tarasov) de Bruxelles et l'archimandrite MÉTHODE (Culman) d'Angers. Au cours de la même assemblée, il fut décidé de désigner dorénavant la juridiction dépendant actuellement de Constantinople sous le titre d'« Exarchat russe *provisoire* »[1].

Dans le *Messager* de cette juridiction, nº 5 (août-sept.) 1952, le P. A. SCHMEMANN se livre à la critique d'une brochure du protoprêtre M. POLSKIJ (juridiction synodale) intitulée *Esquisse de la position de l'Exarchat russe de la juridiction œcuménique* (Jordanville, N. Y., 1952, 31 p.), en soulignant la structure provisoire de toute forme de vie ecclésiastique dans l'émigration.

Il ne semble pas que l'ASSEMBLÉE d'octobre ait abordé la question du Nouveau Style (du calendrier), comme cela avait été annoncé précédemment[2]. Sans doute n'a-t-on pas voulu accentuer davantage les divergences déjà existantes.

Le 17 septembre, les évêques de la juridiction synodale en Europe (les archevêques JEAN et ALEXANDRE et les évêques NATHANAËL et LEONTIJ) ont lancé un appel à l'unité entre les groupements de l'Église russe de l'émigration, stigmatisant l'état actuel de division comme étant un facteur de faiblesse et de scandale : « Mettons un terme aux jugements réciproques et à la recherche de l'injustice chez autrui et unissons toutes nos forces pour le rétablissement de la paix ecclésiastique et d'un unique groupement de l'Église russe orthodoxe de l'émigration »[3]. L'entente semble devenir de plus en plus difficile à réaliser, malgré les efforts des bonnes volontés de part et d'autre. De nombreux chrétiens russes ne sont pas les seuls à s'attrister et à s'impatienter de cet état de choses[4].

Les 28 et 29 octobre s'est tenue à BIÈVRES (près de Paris) la conférence de l'ASSOCIATION RUSSE DES ÉTUDIANTS CHRÉTIENS,

1. Cfr *RM*, 8 oct. ; *CV*, oct-nov., 1952.
2. Chronique, 1952, p. 278 ; *RM*, 29 août.
3. Ce qui n'empêche pas *Pravoslavnaja Rus* (1/14 oct., p. 3), organe de la même juridiction aux É.-U., de trouver à redire même à cette lettre.
4. Cfr Chronique, 1952, p. 169.

réunissant cette fois pas moins de 120 participants. Le thème de la conférence — la tâche missionnaire de l'Église — n'y fut sans doute pas pour peu de chose. Le prof. P. KOVALEVSKY a démontré à l'exemple de l'Église russe que l'opinion si répandue, même parmi les orthodoxes, qui dit que « l'orthodoxie s'isole, ne cherche pas à apporter la lumière au monde, et ne sait pas ce qu'est le travail missionnaire » est erronée. D'autres aspects du thème ont été traités par les Pères A. KNJAZEV et E. MELIA. Le prof. L. ZANDER a parlé de la Conférence de Lund. M. ALAIN, qui donne des causeries à la radio française sur la liturgie de l'Église orthodoxe, a exposé l'intérêt qu'il rencontre dans ce travail [1].

Arménie soviétique. — La « Société des Études politiques et scientifiques d'URSS », organisme qui, comme on le sait, remplace la défunte « Union des Sans-Dieu militants » déploie également une grande ACTIVITÉ ANTIRELIGIEUSE en Arménie soviétique. La presse de Moscou à annoncé la construction et l'inauguration à Érivan, capitale du pays, d'un immense planétarium où se donnent régulièrement des conférences « scientifiques ». Elles sont, en fait, antireligieuses et expliquent l'astronomie et l'évolution de l'univers selon une conception matérialiste du monde [2]. Le nouvel archevêque du patriarcat arménien grégorien de Jérusalem, Mgr DERDERIAN, qui s'est rendu il y a quelque temps en Arménie soviétique, a signalé que dans la capitale (500.000 habitants) trois églises seulement sont ouvertes au culte. Les membres du clergé sont, pour la plupart, âgés et quasi irremplaçables en raison du nombre restreint de jeunes gens auxquels on autorise l'accès aux études ecclésiastiques. Il a aussi fait observer que la jeunesse témoigne peu d'intérêt envers la religion [3].

The Star of the East (publication de l'Église syrienne de l'Inde, et organe du *Fellowship* de saint Thomas et saint Paul ayant pour but l'union entre les Églises orientales) consacre un numéro

1. Cfr *RM*, 31 oct., p. 4.
2. Cfr *CIP*, 20 sept.
3. Cfr *LC*, 1951, 7 oct.

double (juillet 1952) tout spécialement à l'Église arménienne et à son histoire.

Athos. — Le programme de RÉORGANISATION de la Sainte-Montagne [1] ne demeure pas lettre morte. L'érection d'une ÉCOLE *Athonias* comprenant des sections d'enseignement de la peinture, de la sculpture, de la musique et de la broderie avait été décidée. Ses statuts ont été soumis le 23 septembre par la Kinotis (assemblée de représentants des vingt monastères) de l'Athos à l'approbation du Saint-Synode du Patriarcat œcuménique. Moyennant quelques modifications, celui-ci les a approuvés. L'archimandrite NATHANAËL de Lavra a été désigné en qualité de recteur de l'école [2]. De même, le patriarche œcuménique se montre désireux de voir fonder, en Australie, un MÉTOCHION (procure) hagioritique en vue de secourir matériellement les monastères de l'Athos [3]. Le patriarche à demandé « qu'on lui fasse connaître les personnes qui pourraient entreprendre cette nouvelle œuvre apostolique » [4].

Au cours du printemps et de l'été, les PÈLERINS ont afflué vers la Sainte-Montagne : entre autres, de nombreux professeurs d'écoles moyennes s'y sont rendus avec leurs élèves.

Le désir de voir insuffler une vie nouvelle au monachisme athonite ressort de la phrase suivante de *Agios Pavlos :* « La Sainte-Montagne vit chronologiquement en 1952, mais de fait elle vit aux temps de l'hellénisme médiéval, si l'on a égard à ses formes de vie sociale et religieuse » [5].

1. Cfr Chronique 1952, p. 58.
2. Cfr *AA*, n° 66, 27 sept.
3. Cfr Chronique, 1952, p. 59.
4. Cfr *Agios Pavlos o Xiropotamitis*, mai-juin. L'école sera provisoirement hébergée à Karyès, dans le bâtiment de la Skite de Saint-André. *Agios Pavlos* de juillet-août donne quelques détails du nouveau règlement.
5. *Ibid.*, p. 382. Cfr aussi l'article du P. Basil KRIVOCHEINE dans *The Christian East*, automne 1952, *Mount Athos in the spiritual life of the Orthodox Church*, p. 35-50. Des 10.000 moines d'autrefois il n'en reste que 2.000, qui sont tous âgés : « Le Mont Athos passe à présent par une crise aiguë et dangereuse dont l'issue est incertaine ». L'A. énumère les différentes causes, intérieures et extérieures (politiques), de la situation actuelle, qui pourtant ne le fait point désespérer.

États-Unis. — Suivant les dernières statistiques [1], il y a actuellement 35 évêques orthodoxes aux É.-U. L'archevêque grec MICHEL de New-York a 7 prélats sous sa juridiction dont 5 Grecs, un Ukrainien et un Russe carpathique. Les trois groupes russes ont 21 évêques : la juridiction métropolitaine 9, la juridiction synodale 9 et la juridiction patriarcale (Moscou) 3. Les Serbes, de même que les Syriens, ont deux évêques. Les Albanais et les Bulgares en ont chacun un.

Les trois groupes russes comptent ensemble 318 communautés dont 212 relèvent de la juridiction métropolitaine, 54 du synode des Évêques et 52 du Patriarcat de Moscou.

L'archevêque grec a sous sa juridiction 391 paroisses : 303 grecques, 54 carpatho-russes et 34 ukrainiennes. Le XIe CONGRÈS clérico-laïque de cette Église aux États-Unis (qui possède un pouvoir législatif pour les deux Amériques) s'est tenu à Los Angeles du 28 septembre au 4 octobre. A cette occasion, l'archevêque a consacré une nouvelle église Sainte-Sophie dans cette ville [2].

Grèce. — La convention en vertu de laquelle l'Église cède les 4/5 de ses biens aux paysans pauvres a été signée le 18 septembre par l'archevêque d'Athènes et les représentants du gouvernement [3]. Comme contrepartie, l'Église reçoit 15 milliards en espèces, payables en deux tranches, et 80 milliards en terrains à bâtir et en immeubles dans les villes. Cela correspond à environ un tiers de la valeur des biens cédés. En matière d'expropriation, c'est la première fois — ainsi que l'a relevé Mgr SPYRIDON dans un discours du 22 septembre au Saint-Synode — que le gouvernement agit en accord avec l'Église. Rappelons toutefois que l'Église souhaitait recevoir la moitié de la valeur des biens cédés.

Au cours de cette année, nous avons signalé les difficultés qui

1. Selon la liste publiée dans *Parishes and Clergy of the Orthodox and other Eastern Churches in North America*, par le Rév. Lawriston L. SCAIFE, évêque anglican à Buffalo, N. Y. (cfr le *New Missionary Review*, N° 2, automne 1952, édité par le Dr. S. BOLSHAKOFF).
2. Cfr *The Orthodox Observer*, octobre.
3. Cfr Chronique 1952, p. 173.

ont surgi au sein de l'Église grecque à propos de la participation au Mouvement œcuménique. Elles ont abouti au résultat que l'on connaît : l'absence à Lund de la délégation grecque, qui pourtant avait déjà été désignée. Dans son discours d'ouverture à Lund, l'archevêque suédois BRILIOTH signala qu'au dernier moment les évêques de la délégation grecque l'avaient informé de ce que « des affaires urgentes dans leurs diocèses » les empêchaient de quitter la Grèce et qu'il venait également d'être informé par le professeur KARMIRIS que celui-ci était alors dans l'impossibilité d'assister à la conférence. « En présence de ces faits, les autres délégués, les professeurs ALIVISATOS et JOANNIDIS ont estimé qu'ils ne pouvaient prendre sur eux seuls la responsabilité de représenter l'Église de Grèce ».

Ce communiqué ne reflète pas la tension et le conflit existant et que nous connaissons [1]. La presse œcuménique eût peut-être mieux fait d'en informer le public. Cela aurait épargné des surprises désagréables à Lund. Le fait est que le prof. Karmiris s'était déjà récusé dès sa nomination dans la commission *ad hoc.* Le métropolite PANTÉLÉIMON de Salonique a également refusé de se rendre à Lund. Enfin le Saint-Synode a estimé opportun de consulter l'École théologique de l'Université d'Athènes à propos de l'attitude à prendre envers les assemblées œcuméniques : six professeurs se sont prononcés contre la participation et pour l'envoi de professeurs de théologie en qualité de simples observateurs ; quatre étaient partisans de la participation [2]. Après une conférence de deux heures avec le prof. Alivisatos, l'archevêque d'Athènes a écrit au secrétariat du Conseil œcuménique pour l'aviser de ce que l'Église de Grèce ne serait pas représentée à Lund par des évêques, mais qu'elle y enverrait en tant qu'observateurs les professeurs Alivisatos et Joannidis [3]. Ceux-ci se sont ensuite également abstenus pour les raisons indiquées ci-dessus.

Lors de la première réunion de la nouvelle session du Saint-Synode fin septembre, Mgr SPYRIDON s'est longuement étendu sur

1. Cfr Chronique 1952, p. 175 et ss.

2. Furent *pour :* les professeurs ALIVISATOS, VELLAS, BONNIS et KONIDARIS ; *contre :* KARMIRIS, LOUVARIS, TREMBELAS, PHILIPPIDIS, BRATSIOTIS et PHYTRAKIS (cfr *Enoria,* 15 août, p. 180).

3. *Ibid.*

les assemblées œcuméniques. Il a exprimé le regret que le patriarcat œcuménique ait envoyé à Lund le métropolite ATHÉNAGORE en tant que représentant. D'autre part le patriarche œcuménique s'est plaint auprès du Saint-Synode de l'Église de Grèce de ce que celle-ci n'ait aucunement pris part à la conférence [1]. Mgr Spyridon a cependant recommandé à tous les évêques d'étudier la question de la participation au Mouvement œcuménique, de façon à ce que l'ensemble de la hiérarchie, seule compétente en la matière, puisse prendre une décision [2].

La question des VIEUX-CALENDRISTES (paléoïmérologites) est loin d'être résolue. L'Église officielle de Grèce a dû entreprendre des négociations avec le parti schismatique qui compterait déjà 10 évêques [3]. Mais les pourparlers ont été rompus, ces évêques jugeant insuffisantes les concessions proposées par l'Église de Grèce. L'archevêque d'Athènes a encore répété que la liberté que l'on concéderait ne serait que limitée [4].

La confraternité des professeurs de religion *Zoï* a présenté au Saint-Synode un rapport sur son activité. Au cours de l'année scolaire 1951/52, la confraternité a patronné 1.705 écoles catéchétiques en Grèce et en Chypre. Elles comportent 136.753 élèves. Zoï dispose de deux écoles pour la formation des catéchistes, une pour les hommes et une pour les femmes [5].

1. Cfr *Katholiki*, 24 oct.
2. Cfr *Ekklisia*, 1 oct. *Enoria* du 15 sept. contient une lettre du prof. G. Konidaris expliquant son attitude et faisant remarquer que l'Église de Grèce, après avoir accepté d'être membre du Conseil œcuménique, ne peut plus se contenter du simple rôle d'observateur ; ce qui justifie le refus du prof. Alivisatos d'aller à Lund en cette qualité. — Le N° du 5 octobre publie une mise au point de la part du prof. P. I. Bratsiotis. Cfr aussi G. I. KONIDARIS, *La position de l'Église catholique orthodoxe dans le « Conseil des Églises »*, dans *Theologia* 23 (1952), p. 424-439.
3. Cfr *Enoria*, 15 sept.
4. Cfr *Katholiki*, 24 oct.
5. Cfr *E*, 1 oct. L'article ci-dessus mentionné du P. Basile KRIVOŠEIN sur l'Athos (p. 389 en note) contient un passage qui montre comment l'« action orthodoxe » moderne ne va pas sans poser certains problèmes. La grande majorité des théologiens orthodoxes modernes ignorent complètement la tradition athonite, écrit l'A. en ajoutant ce qui suit : « Ils ne prennent même pas un intérêt théorique au mysticisme orthodoxe, tel qu'on le rencontre maintenant souvent chez plusieurs savants occidentaux. Ils ignorent même les noms de nos grands mystiques, vénérés comme des saints par l'Église orthodoxe. Hélas, presque la même chose doit

Inde. — L'Église syrienne orthodoxe Mar Thoma de Malabar a adopté officiellement le CALENDRIER GRÉGORIEN. Les deux autres branches de l'Église syrienne de l'Inde — la jacobite et l'orthodoxe — envisagent une mesure analogue. Selon *SŒPI*, n° 35, les Églises syriennes paraissent vouloir renoncer à une tradition séculaire pour faire preuve de leur désir de favoriser l'unité œcuménique dans toutes les matières où la doctrine de l'Église n'est pas en jeu.

Roumanie. — L'Église orthodoxe de Roumanie se montre à l'heure actuelle peu disposée à suivre les directives de l'État [1]. Ceci explique certaines mesures restrictives édictées par le gouvernement. Une taxe de 200 à 400 lei a été imposée pour les baptêmes et les mariages. A Bucarest, le gouvernement roumain a organisé une grande exposition antireligieuse et antichrétienne en vue de contrecarrer le mouvement d'adhésion du peuple à l'Église orthodoxe [2]. Les fêtes de la Circoncision, l'Ascension, le lundi de Pentecôte et la Saint-Pierre-et-Paul ont été décrétées jours ouvrables [3].

être dite de certains mouvements modernes chrétiens en Grèce et aussi, je crois, dans d'autres pays orthodoxes. Je fais allusion à des mouvements comme *Zoï*, *Aktines* et autres, qui concentrent leur attention sur le travail missionnaire, la prédication et la vie active en général. Aucun doute qu'ils ont fait de la bonne et méritoire besogne dans ce domaine. Mais leur attitude réservée (aloofness) envers la tradition spirituelle orthodoxe, la prière mentale et la vie contemplative en général, donne à tous ces mouvements une allure superficielle qui laisse plusieurs de leurs jeunes et sincères membres spirituellement insatisfaits ». Après avoir donné un exemple de quelqu'un qui s'est plaint à lui du « vide spirituel » éprouvé au milieu de toutes ces activités, l'A. conclut : « Assurément, un contact plus étroit entre les mouvements modernes chrétiens et la tradition spirituelle de l'Église orthodoxe serait d'un très grand secours pour ces mouvements dans leur effort de restaurer la confession et la direction spirituelle parmi les laïcs » (p. 49). Texte russe dans *V*, oct., p. 5-23.

1. Cfr aussi Chronique 1952, pp. 288-289. On peut évaluer à une quinzaine les archevêques et évêques orthodoxes roumains qui d'une façon ou d'autre ont été écartés de leur siège épiscopal. Mgr Parthène CIOPRION, évêque de l'armée roumaine, fut obligé de démissionner et avec lui un assez grand nombre d'aumôniers militaires.

2. Cfr *E*, 1 sept.

3. *Ibid.*, 1 oct. On y ajoute la fête de l'Immaculée Conception, ce qui doit avoir rapport aux Roumains catholiques.

Relations interorthodoxes.

Le PROJET D'UN PROSYNODE PAN-ORTHODOXE — dont il fut fréquemment question depuis deux ans, mais qu'en raison des circonstances le patriarcat œcuménique jugea devoir différer [1] — reprend son actualité : le patriarche Athénagore de Constantinople a adressé, le 25 septembre, une nouvelle lettre à toutes les Églises autocéphales. Il les invite à lui faire connaître les modifications à apporter au programme du futur prosynode, programme établi déjà en 1930 par la commission interorthodoxe réunie alors à l'Athos [2].

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le KATHOLIKENTAG qui a eu lieu à Berlin en août dernier, a été marqué de quelques faits et gestes d'une valeur œcuménique incontestable. L'archevêque de Munich, Mgr WENDEL, fut pendant la durée du congrès l'hôte de l'évêque luthérien, le Dr. DIBELIUS, président de l'Église évangélique allemande. Lors de l'ouverture du congrés, un représentant officiel de l'Église évangélique, le Dr. KREYSSIG, a prononcé une allocution très applaudie dans laquelle il souligna la nécessité de l'unité entre tous les chrétiens [3]. Comme un symbole de cette unité et un signe de bonne volonté entre les chrétiens divisés, se dressait, dans le stade olympique, à la cérémonie de clôture, la même grande croix au-dessous de laquelle les protestants avaient clôturé, l'an dernier, leur Kirchentag. Les autorités de l'Est ayant prohibé l'usage de divers terrains pour les réunions en plein air, quelques grandes églises protestantes de Berlin — dont entre autres la *Mariakirche*, l'église de l'évêque luthérien de Berlin — furent mises à la disposition des congressistes pour certains de leurs meetings. Longtemps à l'avance, un appel avait été adressé par le Dr. Dibelius, en vue d'assurer le logement des pèlerins. De nombreuses familles pro-

1. Cfr Chronique 1952, p. 70.
2. Cfr *AA*, 11 oct. Pour le programme de 1930, cfr Hiéromoine PIERRE, *La Conférence interorthodoxe de Vatopédi*, dans *Irénikon* VIII (1931), pp. 97-107.
3. Rapport détaillé du Congrès dans *HK*, septembre.

testantes y répondirent. Au nombre des discours, notons celui du Dr. GROSCHE (Cologne) traitant de l'attitude de l'Église catholique envers le Mouvement œcuménique et la Conférence de Lund qui, à ce même moment, tenait ses assises. Le télégramme suivant lui fut adressé :

« Le Congrès catholique de Berlin salue les chrétiens réunis à Lund. Puisse la troisième conférence mondiale de Foi et Constitution conduire la chrétienté plus près du but que le Seigneur avait tant à cœur. Que tous ceux qui croient en Lui soient unis en une unité parfaite. Unis à vous dans cet esprit par la prière ».

Nous souhaitons ici la bienvenue au périodique *Catholica* [1]. Créé en 1932 déjà par le Dr. Grosche, sa publication dut être interrompue en 1939. Il paraîtra dorénavant en deux fascicules par an sous forme d'un *Jahrbuch.* Tous ceux qui se souviennent des substantiels fascicules des huit premières années se réjouiront de cette reprise de publication. Signalons dans ce premier numéro deux articles d'une portée directement œcuménique : Johannes PINSK, *Nach dem neuen Mariendogma* (p. 3-13) ; Robert GROSCHE *Die Enzyklika « Humani generis »* (p. 38-48).

Une LETTRE du cardinal SCHUSTER dénonce le « péril protestant dans l'archevêché de Milan ». Le cardinal y combat une propagande qu'il considère comme déloyale et qui sème « la discorde dans les familles, la désunion dans le pays et la division dans une nation catholique [2] ».

D'autre part, le *Conseil fédéral des Églises évangéliques d'Italie* a publié une déclaration spécifiant que les autorités civiles et la police agissent envers les minorités religieuses contrairement aux principes de liberté religieuse inscrits dans la Constitution [3].

Dans ses numéros de septembre *La Civiltà Cattolica* publie deux articles relatifs à ces questions : S. LENER, *Equivoci e pregiudizi sull' uguaglianza in materia di religione* (6 sept., p. 467-79) ; Id., *Religione cattolica e culti acattolici nella Costituzione* (20 sept., p. 580-97).

1. Administration : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen. DM. 4.50 par fascicule.
2. Cfr *L'Osservatore Romano,* 15 oct.
3. Cfr *SŒPI,* 24 oct.

Notons dans *Église Vivante* 1952, n° 3 (Louvain) : A. NYMAN, *Réflexions sur le développement de la pensée missionnaire protestante* (p. 346-353) ; F. KUYLAARS, *La missiologie protestante en Allemagne* (une note bibliographique, p. 357-359).

Orthodoxes. — Nous avons déjà mentionné ci-dessus (p. 389) l'article instructif du P. Basile KRIVOŠEIN sur le rôle spirituel du Mont Athos, dans *The Christian East*, automne 1952. L'A. note qu'entre le XIIIe et le XVe siècle, durant une période féconde en désastres pour la Sainte-Montagne, (notamment les invasions des croisés) une attitude anti-romaine « qui a depuis été un trait caractéristique de ses moines » s'est développée sur l'Athos. Dès ses débuts, l'ancien Athos fut cependant très « œcuménique » d'esprit (p. 37). Il possédait même un monastère latin, Santa Maria d'Amalfi. Le P. Krivošein rappelle aussi que les statuts de Lavra, élaborés par saint Athanase, portent des traces de la règle de saint Benoît [1]. « Cette idée œcuménique et supranationale du Mont Athos, en tant que centre du monachisme orthodoxe, peut être regardée comme le legs de saint Athanase aux futures générations des moines de l'Athos ».

Signalons encore dans le même numéro de *Christian East:* Peter HAMMOND, *The liturgical Movement and Eastern Christendom*, p. 50-56.

Au début de septembre, des JOURNÉES D'ÉTUDES orientales se sont tenues au prieuré de CHEVETOGNE. Cette année, leur thème portait sur la formation sacerdotale et pastorale. Des conférenciers orthodoxes ont exposé les us et coutumes de la pratique ecclésiastique orientale en Russie, en Grèce et dans l'émigration.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le RAPPORT sur les relations interconfessionnelles en Angleterre (*Church Relations*, 1950) a fait l'objet d'un examen à la Convocation, réunie à Westminster en octobre. Après une longue discussion, la Chambre haute a décidé d'admettre ce rapport et d'en recommander

1. L'A. renvoie ici à H. G. BECK, *Die Benediktiner Regel auf dem Athos*, dans *Byz. Zeitschrift* 44 (1951), pp. 21-24.

l'étude ; l'archevêque a été invité à nommer un comité mixte des deux chambres pour en analyser les implications, en consultation éventuelle avec un comité parallèle de la convocation d'York. On envisagera la possibilité d'engager des conversations *in concreto* avec certaines Églises libres, en particulier avec les méthodistes qui, en juillet dernier, ont adopté un rapport sur cette question [1].

L'archevêque anglican témoigna sa satisfaction de ce que le climat actuel rendait possible la discussion de l'éventualité pour les Églises libres d'adhérer au système épiscopal. Les anglicans considèrent la tradition épiscopale comme une nécessité pour l'unité de la chrétienté. L'archevêque est personnellement d'avis que cette nécessité a un fondement théologique et non seulement historique. Bien des difficultés exigent encore un examen attentif mais ce serait un fait fort encourageant si l'on se montrait disposé à entrer plus avant en discussion avec tout groupement nonconformiste qui en exprimerait le souhait [2].

Relations avec l'Église presbytérienne d'Écosse. — Vers le même temps, la Chambre basse examinait le rapport sur les relations avec l'Église d'Écosse et adoptait une résolution aux termes de laquelle on recommandait le rapport « à l'examen bienveillant et attentif de l'Église ».

L'Église de l'Inde méridionale. — Le 27 septembre, l'Union de l'Inde du Sud a fêté ses cinq ans d'existence. « Aucun des groupes qui ont adhéré à l'Église de l'Inde du Sud il y a cinq ans ne pense à revenir sur les divisions du passé », écrit l'évêque Michel HOLLIS, modérateur de cette Union. Il précise que cette Église compte 14 diocèses et plus d'un million de membres [3].

Le Conseil britannique des Églises. — Le Conseil vient de fêter son 10e anniversaire. Cet organisme interconfessionnel d'Angleterre fut créé le 23 septembre 1942 sous la présidence de feu l'archevêque William TEMPLE. A l'instar de la coopération du

1. Chronique 1952, p. 295.
2. Cfr *CT*, 24 oct. ; *SŒPI*, 24 oct.
3. Cfr *SŒPI*, 31 oct.

Conseil œcuménique et du Conseil international des Missions, le Conseil britannique a décidé de se joindre officiellement à la Conférence des Sociétés missionnaires de Grande-Bretagne et d'Irlande.

Bulletin anglican. — Le premier numéro d'un BULLETIN ANGLICAN trimestriel édité en français vient de paraître en septembre. C'est en quelque sorte le successeur d'*Œcumenica* qui paraissait avant la guerre. Cependant la tâche sera reprise d'une façon différente, adaptée à une situation qui a changé complètement, ainsi que l'annonce l'Éditorial de ce premier numéro. Le nouveau bulletin est polycopié mais ses éditeurs espèrent pouvoir faire mieux un jour. Leur dessein est de faire connaître l'Église d'Angleterre, sa mentalité et sa vie ; on y traitera de questions bibliques, liturgiques et ecclésiologiques telles qu'elles se posent pour les anglicans. « Nous considérerons p. ex. comment l'Inde méridionale entend résoudre ces problèmes (les relations interconfessionnelles) au moyen de plans d'union ecclésiastique qui ne sont pas sans nous toucher ». Le rédacteur en chef en est le P. A. G. Hebert S. S. M., de Kelham. Au nombre des membres du comité de patronage figurent des noms très connus dans le milieu œcuménique. Notons dans le sommaire : Gordon HEWITT, *Les Anglicans évangéliques et le mouvement liturgique*, ainsi qu'une note sur les relations avec l'Église d'Écosse (presbytérienne). — Nous nous réjouissons de l'initiative de ce « groupe d'Anglicans attachés à la cause de l'Unité chrétienne ».

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Aux États-Unis, les Églises épiscopalienne et méthodiste étudient la possibilité d'une union. Deux commissions présidées, l'une par l'évêque méthodiste Ivan Lee HOLT et l'autre par l'évêque épiscopalien Stephen E. KEELER, ont élaboré un projet d'intercommunion qui servira de base à une éventuelle union organique des deux confessions. La question des fonctions ecclésiastiques soulève ici les mêmes difficultés qu'ailleurs.

Herder Korrespondenz, novembre (p. 69-70), signale un ÉCHAN-

GE DE VUES qui a eu lieu entre théologiens protestants allemands de différentes confessions à propos du sacrement de l'EUCHARISTIE et dont le rapport vient de paraître [1]. A Halle, en 1937, les luthériens et les réformés de la Vieille Prusse s'accordèrent à reconnaître que les doctrines de la Cène du XVIe siècle ne rendaient pas entièrement justice au mystère de l'Eucharistie. Depuis, l'étude de la question a été poussée. Les luthériens de l'Église évangélique d'Allemagne refusent d'admettre l'intercommunion avec les réformés tant qu'une reprise des entretiens de Marbourg de 1529 ne dissipe pas les dissensions sur ce point. On s'est demandé dans quelle mesure l'anthropologie humaniste a pu influencer l'intelligence du sacrement au temps de la Réforme. Une fausse conception du spirituel a séparé le Corps et l'Esprit du Christ et a remplacé l'anthropologie biblique par l'anthropologie grecque. On sait que les travaux préparatoires de Lund sur ce point conduisirent à une constatation analogue [2].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* d'octobre est consacrée, sous forme documentaire, presque exclusivement à la conférence de Lund. Ainsi n'y trouve-t-on pas d'Éditorial et n'y voit-on qu'un seul article proprement dit : ALBERT C. OUTLER (méthodiste américain). — *A Way forward from Lund.*

Lund ouvre une nouvelle ère œcuménique dont les principaux éléments seront : l'orientation christologique et eschatologique en ecclésiologie, au lieu de la façon comparative qui avait prévalu jusqu'à présent dans le mouvement Foi et Constitution ; l'étude nouvelle et vraiment œcuménique de l'expérience totale (doctrinale, liturgique et symbolique) de la communauté chrétienne dans l'espace et le temps, une dans le Christ, malgré ses divisions. Ainsi

1. Julius SCHNIEWIND und Ernst SOMMERLATH, *Abendmahlgespräch.* Édité par Edmund SCHLINK. Berlin, Verlag Töpelmann, 1952, 54 p.

2. Un échange de vues sur le même sujet a eu lieu à Stjärnholm, peu avant Lund, entre théologiens anglais et suédois. Du côté anglais participèrent à cette rencontre : le Primat anglican d'Écosse, quelques moines anglicans, le Rév. Harold RILEY, secrétaire de la *Church Union*, le Rév. BRUCE et M. Eric HAYMAN. Du côté suédois : les évêques de l'Église de Suède G. AULÉN, GIERTZ et YSANDER, et quelques professeurs. Cfr *Deutsches Pfarrerblatt*, 15 sept., p. 551 ; *CT* 15 et 22 août.

sera élaborée une histoire véritablement œcuménique qui placera les histoires particulières dans leur contexte et leur enlèvera le caractère encore trop partisan qui est le leur actuellement. Pareil travail constructif fera avancer le « Fait œcuménique » qui est le *Fellowship* œcuménique de conversation, de culte et de décision, et ouvrira la voie vers plus d'unité chrétienne.

Les autres articles sont des discours prononcés à Lund :

LEONARD HODGSON : *The Task of the Third World Conference on Faith and Order;* O. S. TOMKINS : *Implications of the Ecumenical Movement;* EDMUND SCHLINK : *The Pilgrim People of God;* ARCHBISHOP Y. BRILIOTH : *Sermon at the Faith and Order Conference Service;* WINFRED E. GARRISON : *Social and Cultural Factors in our Divisions;* JOSEPH HROMADKA : *Social and Cultural Factors in our Divisions.*

Ce sont des documents, de Lund encore, qui défrayent en grande partie l'*Ecumenical Chronicle. Irénikon* parlera des uns et des autres dans une étude qu'il compte consacrer aux travaux de la conférence de Lund quand ils auront paru.

Comme documents étrangers à Lund citons : *A Statement on the Calling of the Church to Mission and Unity,* adopté par la conférence de Willingen [1] et *The Second Report of the Advisory Committee on the Theme of the Second Assembly of the World Council of Churches.*

Ce dernier document, dont les antécédents ont été donnés par la Chronique, a été élaboré à Bossey en septembre dernier [2]. Il n'est pas encore le texte définitif qui sera présenté à la seconde assemblée du Conseil œcuménique, mais seulement un projet ; en progrès

1. Cfr Chronique 1952, p. 298. La Revue œcuménique fait remarquer le parallélisme de cette déclaration avec celle de Rolle 1951 et conclut : « Nous avons besoin d'un mouvement missionnaire profondément soucieux de l'unité de l'Église et d'un mouvement pour l'unité profondément soucieux de l'évangélisation du monde entier » (p. 99). Cfr aussi John BEATTIE, *Willingen* 1952, dans *The International Review of Missions,* oct. 1952, p. 433-443.

2. Cfr Chronique 1952, pp. 82, 193. Deux autres rapports théologiques exposant les bases bibliques du sujet, ont préparé celui de Bossey, l'un élaboré en juin dernier à Drew (N. Y.), l'autre en avril à Zetten (Pays-Bas). Ce dernier est publié dans *Verbum Caro* 1952, nº 22, sous le titre *La Signification biblique de l'Espérance* (p. 89-92).

sur le premier, lui aussi est destiné à susciter une discussion parmi les Églises, en vue de la rédaction définitive du thème. En 5 chapitres et nombreux paragraphes (p. 73-98) de facture biblique, mais terminologiquement et psychologiquement adaptés à l'homme moderne, il veut expliquer la vraie nature de l'espérance chrétienne ; celle-ci a pour base le Christ crucifié, ressuscité et devant revenir ; elle est donc partiellement réalisée dans l'histoire parce que le Seigneur y a vaincu et vainc, dans une certaine mesure, les puissances des ténèbres, mais elle ne sera accomplie qu'au retour de celui-ci et avec la victoire parfaite sur ces puissances. L'Église doit se servir de l'espérance chrétienne dans sa mission évangélique envers les utopies contemporaines, qui sont de fausses espérances. Le thème de la seconde assemblée est donc très approprié à la situation du monde [1].

FOI ET CONSTITUTION. — La Conférence de Lund a donc adopté un NOUVEAU STATUT pour la Commission Foi et Constitution. Il l'intègre dorénavant entièrement dans l'ensemble de la vie du Conseil Œcuménique, selon un projet déjà ébauché au début de cette année [2]. La commission ne comprendra plus que 85 membres, qui furent nommés à Lund [3]. Il est donné à ceux-ci de choisir 15 membres auxiliaires. L'archevêque Y. BRILIOTH d'Upsal, primat de l'Église de Suède, a accepté de conserver la présidence. Il sera assisté par le Dr. CRAIG de l'Église méthodiste d'Amérique, vice-président. Un comité de travail de 25 membres (ayant pour président le Rév. Oliver TOMKINS, anglican, et pour secrétaire le Dr. J. Robert NELSON de l'Église

1. Le Bulletin *Vers l'Unité chrétienne*, dans son numéro de novembre, donne de longs extraits en français du document.

Le thème sera définitivement formulé en janvier 1953, à Lucknow (Inde) où doit siéger le comité central du Conseil œcuménique (dernière session avant l'Assemblée d'Evanston en 1954). Parmi les participants à la réunion de Bossey citons les professeurs John BAILLIE, Karl BARTH, Georges FLOROVSKY, C. H. DODD, E. SCHLINK, G. WINGREN.

Le Prof. ALIVISATOS a envoyé un mémoire que publie *Theologia* 23 (1952), p. 367-375, *Le thème de la 2e Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises du point de vue orthodoxe. Étude eschatologique.* Informé par la commission, l'archevêque d'Athènes a déjà demandé l'opinion de l'École théologique d'Athènes, dont la réponse n'est pas encore connue.

2. Cfr *Irénikon*, XXV (1952), pp. 197-199.

3. Répartis comme suit : Anglicans 11, Baptistes 7, Congrégationalistes 4, Disciples du Christ 3, Friends 2, Luthériens 14, Méthodistes 9, Presbytériens et Réformés 12, Unis 7, Orthodoxes 9, autres confessions 7.

méthodiste d'Amérique) se réunira d'office une fois par an et sera responsable de l'administration, de la direction des études et de la collaboration avec d'autres organes, tels que le département d'études du Conseil œcuménique.

Le nouveau statut énumère les FONCTIONS suivantes de la Commission de Foi et Constitution au sein du Conseil Œcuménique des Églises :

1) Proclamer l'unité fondamentale de l'Église du Christ et mettre en évidence, devant le Conseil œcuménique et les Églises, l'obligation de manifester cette unité [et l'urgence de sa réalisation pour la tâche de l'évangélisation] [1] ;

2) Étudier les questions de foi, de constitution et de culte [2] avec les facteurs sociaux, culturels, politiques, raciaux et autres d'importance, dans leurs rapports avec l'unité de l'Église [3] ;

3) Étudier les implications théologiques de l'existence du mouvement œcuménique ;

4) Étudier les questions qui, dans l'état actuel des rapports des Églises entre elles, suscitent des difficultés et demandent une clarification théologique ;

5) Réunir des informations sur les démarches effectuées par les Églises en vue de leur réunion [4].

A Lund, l'on s'est rendu compte que les travaux de Foi et Constitution sont arrivés au terme de ce que le Rév. O. TOMKINS a appelé, dans son discours, « une simple ecclésiologie comparée ».

« Le danger pour le Conseil œcuménique serait d'encourager la

1. La partie entre crochets est proprement une ajoute de Lund au projet préparatoire, les rapports entre le mouvement œcuménique et la tâche missionnaire ayant été rappelés à plusieurs reprises pendant la Conférence.

2. La proposition fut faite d'introduire le mot « *Worship* » (culte) dans le titre de la Commission. Il incombera au Comité central d'en décider. Cfr à ce propos les réflexions dans *VUC*, sept.-oct., p. 1-4. Dans le même numéro du *Bulletin* le R. P. DUMONT, O. P., donne de la Conférence quelques impressions de témoin oculaire et auriculaire, p. 4-19.

3. La question des « facteurs non-théologiques » a été traitée à la séance plénière du 18 août, par le prof. Josef HROMADKA (Église des Frères tchèques), le Dr. H. OBENDIEK (Église évangélique d'Allemagne) et le Dr. Winfred E. GARRISON (disciples du Christ, É.-U.).

4. Sur ce sujet un petit volume avait été préparé qui fut distribué aux membres de l'assemblée. Cfr ici même Bibliographie, p. 434 (S. NEILL).

permanence des unités sur lesquelles il repose, et c'est la vocation particulière de Foi et Constitution que de rappeler constamment au Conseil, dans tous les domaines de son activité, qu'il n'a été créé que pour mourir en tant que conseil de *dénominations* ».

Le Dr. W. A. VISSER'T HOOFT a parlé avec beaucoup de netteté sur la signification et la tâche de Foi et Constitution :

« Nous avons appris que loin d'affaiblir notre communauté, une confrontation franche et pénétrante de nos convictions est le seul moyen de parvenir à un degré plus intense de fraternité... Le mouvement œcuménique attend de Foi et Constitution qu'elle montre la voie pour ce qui touche aux questions dont dépend en définitive, toute la vie du Conseil ».

Ayant parlé du « vernis œcuménique » qui pourrait donner à l'état de division de la chrétienté une apparence moins choquante, le secrétaire général du Conseil explique que c'est à Foi et Constitution qu'incombe « la plus ardue de toutes les tâches œcuméniques : celle de montrer la voie qui mène au-delà de la coopération actuelle, au-delà des cadres œcuméniques si imparfaits d'aujourd'hui ». « Nous avons besoin d'une théologie de la situation anormale dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui... Comment exprimer avec précision la réalité spirituelle qui existe dans le mouvement œcuménique ? »

Dans son rapport final la Conférence déclare : « Nous n'avons pas résolu les problèmes de nos divisions et n'apportons pas au monde une méthode simple pour réaliser l'unité ».

Des représentants des jeunes Églises ont souligné dans une communication, l'urgence de l'unité de l'Église, demandant que dans cette question « les Églises-mères résistent à la tentation de tout juger selon leurs propres mesures ». Dans un rapport de leur part, « le groupe des jeunes » se déclara solidaire des « sentiments d'impatience clairement manifestés par les représentants des jeunes Églises », et se montra frappé par « la puissance d'union de la prière en commun »[1].

1. Signalons ici un nouveau « paradoxe œcuménique » : une statistique a été faite qui montre que les Conférences œcuméniques se « rajeunissent » ; l'âge moyen des délégués officiels à Lund ne dépassa pas 51 ans. A Lausanne (1927) l'âge moyen était près de 65 ans. A Amsterdam 1948 il était de 56 ans.

A l'occasion de Lund un grand rassemblement de la jeunesse avait été organisé le 24 août à Malmö, auquel prirent part les 19 membres de la délégation de la jeunesse, sous la direction du prof. Alexandre Schmemann. L'archevêque Brilioth leur apporta un message de la part de la Conférence. Le prof. Schmemann a rappelé ensuite que c'est une vieille tradition œcuménique de convier une délégation de jeunes aux réunions ecclésiastiques mondiales. Il énumera trois raisons qui justifient cette présence :

1) L'expérience pratique de l'œcuménisme qu'aucun livre ne saurait remplacer.

2) Une occasion d'établir un « pont » entre spécialistes et jeunes : ceux-ci s'enthousiasment facilement et doivent connaître « les réalités souvent malheureuses et les durs travaux de ceux qui les ont précédés sur cette voie ».

3) La possibilité de faire connaître aux anciens les préoccupations de la jeunesse.

Parmi les thèmes de la prochaine assemblée du Conseil œcuménique à Evanston, en 1954, Foi et Constitution aura son thème propre qui est ainsi formulé : « Notre unité en Christ et notre désunion en tant qu'Églises » [1].

Ce serait sortir du cadre de la Chronique que de nous arrêter aux différents documents issus de la Conférence de Lund, notamment les rapports sur les trois thèmes principaux, l'Église, le Culte et l'Intercommunion. Comme on l'a déjà signalé, on y reviendra en détail pour en dégager l'acquis nouveau, s'il y en a un. Il semble bien qu'il en soit ainsi, ne fût-ce que dans le domaine de la méthode. Dans son discours *Le peuple de Dieu en marche*, le prof. Ed. Schlink s'est montré d'accord avec d'autres en notant que la méthode employée jusqu'à présent par Foi et Constitution — celle d'une confrontation interconfessionnelle vaste et systématique — après avoir produit d'heureux résultats, a conduit le travail de la commission à une « crise » [2].

1. C'est à Nykøbing-Falster (Danemark), 11-13 août, que le Comité exécutif du Conseil œcuménique, s'occupant principalement des préparatifs d'Evanston, a désigné les responsables des différentes commissions préparatoires pour les thèmes subsidiaires de la future assemblée. Cfr *SŒPI* 22 août.

2. Texte français dans *Foi et Vie*, sept.-oct. 1952, p. 431-443. Dans ce même numéro, Jacques Courvoisier, *Premières conclusions de Lund*, p. 444-449.

Le Message de la Conférence aux Églises y fait écho en constatant que « nous sommes aujourd'hui parvenus à un moment crucial de nos discussions œcuméniques ».

Relevons encore les paroles par lesquelles le président de la Conférence a souhaité la bienvenue aux observateurs catholiques :

« Nous avons dû accepter le fait tragique que l'Église de Rome n'ait pas trouvé possible de jouer un rôle actif dans aucune des réunions que nous avons coutume d'appeler « œcuméniques », malgré l'absence d'une aussi grande partie de la chrétienté. Le fait que, pour la première fois, des observateurs romains ont été désignés en toute autorité indique bien que la grande Église de Rome ne reste pas indifférente à ce qui se fait en vue d'établir de meilleurs rapports entre les chrétiens de différentes traditions, et qu'une amitié peut subsister entre les chrétiens malgré des obstacles ecclésiastiques qui paraissent insurmontables. J'ai le grand plaisir de souhaiter la bienvenue aux observateurs désignés par le vicaire apostolique de Stockholm.

Au petit groupe des représentants orthodoxes dont mention a été faite dans la chronique précédente, il faut ajouter l'évêque russe JEAN (Šachovskoj) d'Amérique et l'évêque serbe GERMAIN [1]. Deux évêques arméniens et deux évêques syriens furent également présents.

De l'avis de plusieurs participants, un grand inconvénient de Lund fut qu'il y avait trop de « novices » et qu'un certain nombre des délégués n'avaient même pas étudié les rapports préparatoires [2]. On y voit un signe de ce que le mouvement œcuménique est encore loin d'avoir pénétré partout et qu'on

1. Cfr aussi ci-dessus sous *Grèce*, p. 390. *Pantainos*, 1 oct., regrette que l'Orthodoxie n'a pas pu s'entendre au sujet d'une représentation ; le bulletin du patriarcat d'Alexandrie réclame une prise de position commune.

Apostolos Andreas (Constantinople), 2 sept., contient une lettre de l'archevêque BRILIOTH d'Upsal remerciant le Patriarche œcuménique pour l'envoi de la délégation patriarcale et soulignant l'importance de la participation de l'Église orthodoxe au mouvement œcuménique.

2. « Le résultat aurait été meilleur », dit le prof. COURVOISIER. « Il est consolant, d'autre part, ajoute celui-ci, de constater que les travaux préparatoires demeurent et qu'ils sont presque toujours ce que ce genre de conférences provoque de meilleur ! » (*l. c.*, p. 446).

n'ose pas encore se fier entièrement à des délégations composées uniquement de spécialistes : « Les novices aussi sont nécessaires, si l'on veut tenir compte d'une manière réaliste des convictions actuelles des Églises »[1]. Ce qui n'a pas empêché le professeur R. M. RAMSEY (à présent évêque anglican de Durham) de suggérer à Lund qu'on fasse à une autre occasion subir un examen aux délégués avant de leur permettre de prendre la parole.

Au moment où nous terminons cette Chronique, vient de paraître le Rapport final de la Conférence de Lund. Outre les rapports sur les trois thèmes de la Conférence, ce volume contient en appendice le texte de la nouvelle Constitution et le rapport du groupe des jeunes. La liste des membres de la nouvelle Commission de Foi et Constitution y est jointe également [2].

15 novembre 1952.

1. Cfr William NICHOLLS, *The Present and Future of Faith and Order*, dans *Theology*, novembre 1952, p. 403.
2. *Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Lund, Sweden: August* 25-28, 1952. *Submitted for the Consideration of the participating Churches.* Faith and Order Commission Papers N° 15 ; 68 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

W. D. Davies, — Paul and Rabbinic Judaism. Londres, SPCK, 1948 ; in-8, X-376 p., 27/6.

L'exégèse moderne tend de plus en plus à dissocier le christianisme primitif de l'hellénisme, et à le remettre dans le sillage de l'A. T. et du rabbinisme. C'est dans ce mouvement que s'insère cette étude, due à un élève du Prof. Dodd de Cambridge. Après avoir nié la « dichotomie entre le judaïsme palestinien et hellénistique », l'A. recherche tout ce que S. Paul, même en tant que chrétien, doit à sa formation rabbinique. La vie et les paroles du Christ sont normatives pour saint Paul, et les conceptions qu'il ajoute à la tradition antérieure sous l'influence de l'Esprit lui viennent d'une réflexion sur le Jésus historique, approfondie par sa formation dans les écoles juives. L'A. met ainsi en lumière l'importance des écrits non canoniques comme lien entre l'A. T. et le N. T., et comme source d'inspiration pour Paul, rabbin chrétien. L'ensemble marque un retour critique à des positions traditionnelles enrichies, l'exégèse de la génération antérieure étant souvent prise à partie, à l'occasion de chacun des grands thèmes envisagés : chair et péché, premier et second Adam, ancien et nouvel Israël, vieil homme–nouvel homme, ancienne et nouvelle Torah (le Christ sagesse de Dieu), ancienne et nouvelle obéissance (le Seigneur–Esprit et la mort de Jésus). Il n'est pas moins important de noter que l'A. rejoint souvent les positions catholiques au point de vue théologique : par exemple l'interprétation faite par K. Barth de *Rom.*, I, 20, est vivement critiquée. Notons, du point de vue œcuménique, que l'on peut appliquer à d'autres chapitres ce que l'A. dit du dernier : « une nouvelle appréciation des faits peut fournir un principe de conciliation entre le protestantisme et le catholicisme romain » (p. 324). Il a également contribué à une meilleure intelligence du christianisme paulinien de la part des Juifs (p. VIII). D. H. M.

S. L. Caiger. — Lives of the Prophets. Londres, SPCK, 1949 ; in-12, 336 p., 10/6.

L'A. veut engager ses lecteurs à lire les prophètes en tenant compte du contexte historique rigoureux, ce qui est excellent, à condition que l'on ne fasse pas seulement de l'historicisme, mais que l'on saisisse le mouvement de la révélation en progression vers son dénouement néo-testamentaire. Mais cela pose aussi des problèmes critiques à propos desquels il y a encore de sérieuses divergences. L'A. en a conscience, et assure à ses lecteurs que les meilleurs résultats de cette critique n'ont pas été ignorés ici. Et en fait il se base sur un certain *consensus* que nous semblent partager plusieurs exégètes catholiques récents. Comme l'A. ne veut

pas être pédant, nous ne soulèverons pas de questions scolaires. Son exposé érudit, vivant et pédagogique constitue vraiment une introduction critique à la lecture des prophètes. D. H. M.

Louis Bouyer. — La Bible et l'Évangile. (Coll. « *Lectio divina* », 8). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-8, 280 p., 690 fr. fr.

L'Écriture est « la source permanente de la spiritualité chrétienne ». Le P. Bouyer veut le montrer en soulignant « l'unité vivante de l'enseignement biblique » (p. 8). Si la critique moderne, loin d'entraver ce travail, y aide beaucoup, le climat de cet ouvrage est surtout théologique. Il y a une unité profonde entre la Révélation et le peuple auquel celle-ci est adressée ; Israël est le peuple créé et façonné par la Parole (p. 27). « Il est impossible dans l'ancienne alliance tout comme dans la nouvelle, de séparer la Parole fixée par écrit sous l'inspiration divine de la Parole gardée vivante dans la conscience du peuple de Dieu » (p. 168). Le P. B. de prouver alors ce caractère vivant de la Parole en donnant le développement interne des grands thèmes de la Révélation. Il nous montre comment une idée se transforme, s'enrichit, se purifie et apparaît dans une perspective nouvelle ; les livres de l'Écriture sont le plus souvent la clef d'une transformation d'un thème ; le nouveau qu'apporte tel auteur inspiré s'inscrit dans une tradition historique vivante. « Les prophètes travaillent sur des données, sur une expérience religieuse collective, dont les origines se confondent avec celles du peuple. En retour ils projetteront sur le récit de ces origines la lumière apportée par tout un développement créateur » (p. 101). Ézéchiel, p. ex., est la transformation de l'idée de la Présence, qui apparaît comme se faisant un Temple au cœur de l'homme. La jonction entre le thème du Temple et celui du Corps, réalisée pleinement en Jésus, est annoncée dans le message d'Ézéchiel. Le P. B. développe ainsi le thème de la Parole créatrice, Alliance et Promesse ; celui de la Cité et du Jugement ; celui de la Justice et de la Miséricorde qui mènera à l'agape ; celui de la Gloire qui nécessite la purification de la part de l'homme ; celui de la Sagesse ; celui du contact avec Dieu « sur la Montagne » (mystique juive) où la Schekinah descend pour saisir l'homme et l'enlever ; celui du Règne du Fils de l'Homme (l'A. y rattache le mystère paulinien). Certaines idées auraient mérité plus d'attention : Loi, Péché, Liberté ; à nuancer l'affirmation de la condamnation du Christ non comme Fils de Dieu, cfr Jean 19,7. Le P. B. a souligné l'originalité de la pensée juive (surtout Logos, mystique juive, saint Paul, saint Jean) ; il a jeté une forte lumière sur le problème de l'exégèse littérale et spirituelle. « L'exégèse dite allégorique n'est point une dérobade à l'endroit de l'exégèse littérale. Elle n'est que le développement de l'exégèse littérale suivant docilement l'éclosion des textes qu'elle explore et de la révélation qui y mûrit avec l'histoire sainte elle-même » (p. 55). Le caractère d'histoire dans laquelle s'inscrit la Révélation est bien illustré, et par là le rapport entre Bible et Tradition. L'A. enfin ouvre une voie constructive nouvelle à l'exégèse catholique dont il se plaint du peu d'originalité. Si cet ouvrage doit beaucoup à l'exégèse protestante, il ne manque pas de grandeur et, disons-le, de génie. D. N. E.

A. M. Dubarle, O. P. — Les Sages d'Israël. (Coll. « *Lectio divina* », 1). Paris, Éd. du Cerf, 1946 ; in-8, 280 p.

A. Gelin. — Les Idées maîtresses de l'Ancien Testament. (Même coll., 2). Ibid., 1948 ; 88 p.

C. Spicq, O. P. — Spiritualité sacerdotale d'après Saint Paul. (Même coll., 4). Ibid., 1950 ; 204 p.

Collection « Témoins de Dieu » : Divers fascicules. Ibid., 1950-1952.

L'ouvrage du P. Dubarle inaugurait jadis la série *Lectio divina* ; il s'appliquait à donner une vue d'ensemble des écrits didactiques de l'A. T., dans lesquels il faisait entrer à dessein certaines perspectives complémentaires, notamment sur les récits de la création de l'homme et de la chute. L'A. n'hésitait pas à y aborder les grands problèmes de l'origine du monde, ainsi que les explications, délicates aujourd'hui, concernant le polygénisme, et sur lesquelles on ne peut raisonner qu'avec prudence et réserve. Le dernier chapitre exposait comment le Christ lui-même reprenait à son compte certains traits des « sages d'Israël ».

Ce que M. Gelin nous a dit des idées maîtresses de l'A. T. est un exposé de la recherche du salut et du Dieu sauveur, à travers tout le développement de la révélation mosaïque ; dessein de Dieu sur l'humanité (ch. II), salut personnel (ch. III). Ce petit livre, tout d'initiation, comprend en outre une bibliographie pratique pour la Bible en général, pour l'A. T. en particulier et pour les sciences auxiliaires ; — indications très commodes pour le lecteur cultivé qui cherche à s'orienter dans la lecture des Livres saints.

Dans son ouvrage sur la spiritualité sacerdotale d'après saint Paul, le P. Spicq reprend d'une manière large, en une série de douze petits chapitres, tout ce que son étude sur les Épîtres Pastorales (cfr. *Irénikon*, 1949, p. 320) lui avait révélé de plus utile pour le clergé d'aujourd'hui. Ces pages sont à recommander pour les retraites sacerdotales.

On sait les efforts que les Éditions du Cerf déploient depuis plusieurs années pour faire connaître, lire et comprendre la Bible. Il est trop tard pour faire l'éloge de la traduction nouvelle de l'Écriture Sainte en français, appelée « Bible de Jérusalem », que tout le monde connaît. Elle en est actuellement à son 32e fascicule et compte des introductions excellentes pour chaque livre, vendu séparément, ainsi que des annotations philologiques et historiques. Cette œuvre monumentale, publiée sous la direction d'un comité de savants, d'une vigilance littéraire et scientifique rigoureuse, sera certainement, une fois achevée, la plus belle réalisation biblique de notre siècle. La rapidité avec laquelle se sont succédés les fascicules ferait perdre tout sens aux quelques mots que nous pourrions dire ici concernant les premiers d'entre eux qui nous sont parvenus, dus à la plume des MM. Osty, Gelin, Auvray et Robert, et des RR. PP. Huby, Pautrel et Abel.

Quant à la Collection « Témoins de Dieu », qui constitue une série de commentaires simples mais très au point des saints Livres, signalons-en les fascicules suivants, derniers parus : J. Steinmann, *David, Roi d'Israël* (no 11, 1950 ; in-12, 188 p.), qui nous présente, dans une première partie « Vie de David » une « biographie sérieuse et sincère » du prophète, moins basée sur la piété chrétienne que sur la réalité historique dans toute sa rudesse, ressuscitée grâce à la connaissance des mœurs de l'époque, et à la

recherche du récit primitif. Une seconde partie « Témoignage posthume de David » nous montre le David « organiste, architecte et cérémoniaire », enfin roi messianique. — Le même auteur nous présente également une vue critique du Livre de *Daniel* (nº 12, 1950; 182 p.) remis dans son ambiance de la persécution d'Antiochus. La partie « récit » s'insère aussi bien que l'apocalypse dans cette perspective. On l'accordera sans peine, bien que les récits aient dû avoir une préhistoire, que l'A. n'envisage pas ici. — A. GELIN nous livre un *Jérémie* (nº 13 ; 1952, 200 p.) en se basant sur les données récentes de l'exégèse de l'A. T. On appréciera sa sûreté critique et psychologique. Il insiste également sur la grande théologie de Jérémie, et sur son rôle capital dans le mouvement prophétique. Notons qu'il s'appuie sur Cazelles pour la question de la formation du Deutéronome, et sur A. Robert pour la position de Jérémie vis-à-vis de la réforme deutéronomique. D. H. M.

J. Bonsirven, S. J. — L'Apocalypse de saint Jean. (Coll. « *Verbum Salutis* », XVI). Paris, Beauchesne, 1951 ; in-12, 348 p.

A. Valensin et **J. Huby, S. J. — Évangile selon saint Luc.** (Même coll., III). 41ᵉ éd. revue. Ibid., 1952 ; 485 p.

Le P. B. présente un commentaire de l'Apocalypse d'allure très traditionnelle. Soulignant à juste titre la parenté profonde entre l'Apocalypse et le IVᵉ Évangile, parenté qui confirme l'authenticité johannique, il indique cependant les difficultés d'attribution provenant du style. Il rejette l'interprétation d'une « projection dans un soi-disant avenir des événements de la chrétienté primitive », ou d'un avenir proche pour celle-ci, et voit la lutte entre les deux cités pendant le temps de l'Église, présentée sous forme de « récapitulation ». Nous nous demandons si les deux conceptions sont tellement à dissocier. L'A. T. pour l'A. n'est pas une source mais un réservoir d'images pour thèmes nouveaux. Dans une note, l'hypothèse du P. Boismard (fusion de deux apocalypses) reprise sans doute dans la Bible de Jérusalem, est dite « fondée sur des arguments impressionnants » mais, dans le texte on est de fait peu favorable au découpage. De même, la référence des « deux témoins » à Pierre et Paul, proposée de divers côtés, mais qui ne cadre pas avec l'interprétation générale, ne reçoit ici aucune appréciation.

Quant au second de ces ouvrages (41ᵉ édition, stéréotypée), il a été remis à jour par une introduction sur « Luc historien », due au P. Bonsirven.

D. H. M.

Kerygma und Mythos. (Theologische Forschung, 1 et 2). Hambourg-Volksdorf, H. Reich, Evangelischer Verlag ; t. I, 2ᵉ éd., 1951 ; t. II, 1952 ; in-8, 220 et 212 p.

En rassemblant les travaux qui ont suscité le débat théologique autour de l'idée bultmannienne de l'*Entmythologisierung* du N. T., H. W. BARTSCH a permis au grand public de prendre contact avec le vrai programme de Bultmann. On veut nous rappeler le sérieux de la discussion initiale ; il s'agissait de rendre le message chrétien accessible aux temps actuels. Au centre de cette discussion demeurera l'échange entre J. SCHNIEWIND, H. THIELIECKE et E. LOHMEYER avec BULTMANN à la suite de l'article de ce

dernier : *Neues Testament und Mythos* (1942), commenté ici et « traduit » — car la pensée bultmanienne à besoin d'explication — par G. HARBSMEIER. La difficulté de saisir B. provient d'une multicompréhension du concept de mythologie ; l'*Entmythologisierung* d'ailleurs a été comprise comme s'il s'agissait d'un nettoyage, d'un dénoyautage du N. T. ; pour B. il s'agirait avant tout d'une interprétation du message. Le tome II témoigne du souci des éditeurs de poser le programme de B. comme un problème d'exégèse (CHR. HARTLICH, W. SACHS, H. W. BARTSCH). La discussion avait glissé vers la théologie systématique (R. PRENTER, K. BARTH et les deux critiques extrêmes : E. STAUFFER au nom de la vision du N. T. dans l'économie du salut et F. BURI et l'école de Berne faisant le pas vers une *Entkerygmatisierung*). L'étude finale de B. ne veut être qu'une solution provisoire, car une solution définitive n'est pas possible dans un problème qui touche aux racines mêmes du Kérygme et de la foi de la communauté. Ajoutons-le : une solution qui en définitive, met en cause, quoi qu'en dise B., le caractère historique de l'événement eschatologique qui est Jésus, ne peut être que « provisoire ». D. N. E.

Zr. Dr. M. Costanza, C. R. S. S. — De Heilige Joannes Chrysostomus, met tekeningen van H. Carlier. Haarlem, Gottmer, 1952 ; in-8, 285 p., rel. 12,50 fl.

Cette biographie fut composée directement d'après les sources originales ; l'A. nous décrit le grand docteur de l'Église byzantine tel que ses amis et ses ennemis l'ont vu à l'œuvre et tel qu'il a paru ensuite à toute l'Église : grand prédicateur et psychologue toujours désireux de réaliser l'idéal monastique, victime de son devoir au milieu de grands troubles ecclésiastiques : par son exemple, il a exposé son grand principe que rien ne peut nuire à celui qui ne se nuit pas à lui-même. Quoique l'A. dise à bon droit qu'il faut éviter le titre de *patriarche* pour l'époque du saint (p. 278), nous l'avons rencontré plusieurs fois (p. ex. p. 127, 140, 163, 210). Il nous semble également un peu anachronique de parler d'iconostase à Antioche et à Constantinople vers l'année 390 (p. 53 et 141). Remarquons encore que *Drosis* (p. 59) était une sainte femme ; qu'il faut écrire *Irène* (p. 99) et que Palladius était évêque d'*Hélénopolis* (p. 160). D. I. D.

Anaphorae syriacae. Rome, Inst. pontif. orient. ; 4 fasc., in-4, LII-418-104 p.

Cette édition critique des anaphores syriaques, avec version latine et abondantes introductions, est un précieux instrument de travail pour les liturgistes et orientalistes. Aucun ouvrage d'ensemble répondant aux exigences de la critique n'avait été fait depuis les travaux de Renaudot, soit depuis plus de deux siècles. De présentation impeccable, d'une impression soignée, d'un format pratique permettant une lecture aisée, cette édition marque une étape importante dans la reprise des études orientalistes. Ces textes permettront, en plus de l'étude de ces liturgies en elles-mêmes, d'éclaircir certains problèmes délicats comme, par exemple celui de l'épiclèse, ou de fournir des matériaux à l'établissement d'une « dogmatique liturgique ». — Il serait vain de critiquer cette édition par des remarques de détail concernant quelques fautes d'impression, ou de

discuter le choix de telle leçon. Les textes syriaques et latins sont là, avec leurs apparats. Peut-être la lecture du lexique aurait-elle été facilitée par l'emploi de plus gros caractères, et l'utilisation de l'estrangelâ préférable pour l'ensemble. Mais ce n'est qu'après la parution de l'édition complète qu'on pourra donner un jugement plus objectif. — Quatre fascicules sont déjà édités. Après une introduction concernant les anaphores syriaques en général, les noms de leurs « auteurs », les manuscrits utilisés, les diverses éditions et versions, par le R. P. Raes spécialiste de ces questions, le 1er fasc. présente les anaphores de Timothée d'Alexandrie (A. Rücker) de Sévère d'Antioche (H. G. Codrington). Le 2e fasc. contient les anaphores de Grégoire de Nazianze (I. Hausherr), de Jean Chrysostome (H. G. Codrington), des douze Apôtres (A. Raes). Le 3e fasc. comprend les anaphores de Dioscore d'Alexandrie (G. de Vries), de Cyrille de Jérusalem ou d'Alexandrie (A. Raes), et un « index verborum » (A. Raes) termine ce premier volume. Le premier fascicule du second volume nous donne les anaphores de Jacques de Saroug (H. G. Codrington) et celle de Jean Saba (A. Raes). D. J. B.

G. A. Mitchell. — Eucharistic Consecration in the Primitive Church. Londres, SPCK ; in-8, 34 p., 2/6.

L'A. essaye de retracer ici l'histoire de la prière consécratoire en Occident. Cédant à la préoccupation de beaucoup d'anglicans d'aujourd'hui concernant la similitude de la consécration eucharistique et du rituel rabbinique, il s'applique à débrouiller cette question, sur laquelle hélas ! il y a si peu de données que les discussions ne seront pas closes avant longtemps. C. A. B.

A. I. Georgievskij. — Činoposledovanie Božestvennoj Liturgii. (Les cérémonies de la divine Liturgie). Petit manuel liturgico-pratique pour les étudiants des séminaires ecclésiastiques. Moscou, Éd. du Patriarcat, 1951 ; in-12, 200 p.

L'Orthodoxie n'a pas de *Ritus servandus in celebratione Missae*, encore moins a-t-elle de ces commentaires minutieux d'un cérémonial déjà fort détaillé sans lesquels nos prêtres latins seraient perdus ! Cela cependant ne veut pas dire que tout est laissé à la libre invention de chaque prêtre. Plutôt que des rubriques on a une tradition. C'est celle-ci telle qu'elle vit aujourd'hui dans l'Église russe que nous trouvons exposée, mais sans détails, dans cet utile petit livre. L'A. n'hésite pas à donner tout au long de son commentaire le sens symbolique des rites, mais parle rarement de leur origine et sens historique. Le manuel est simple, sobre, conservateur (p. ex. il déconseille de lever les bras à *I spodobi nas*). Il sera d'une grande aide pour les jeunes prêtres, comme le dit bien le Métr. Nicolas dans son avant-propos. D. G. B.

Stephen A. Hurlbut. — The Liturgy of the Church of Scotland since the Reformation. Part. I : Calvin's Liturgy at Strasburg and Geneva ; Part II : The Book of Common Order, Commonly known as Knox's Liturgy. Washington, D. C., et Charleston, S. C., St. Albans Press, 1944 et 1950 ; in-8, 64 p., nomb. pl.

Les textes reproduits dans ces deux minces plaquettes établissent la parenté des premiers offices liturgiques de l'Église presbytérienne d'Écosse. Ils sont accompagnés par un bref commentaire historique et par d'excellentes images. L'étude d'ensemble sera achevée en quatre parties.

D. G. B.

Massey Hamilton Shepherd, Jr. — The Oxford American Prayer Book Commentary. New-York, O. U. P. (Londres : Geoffrey Cumberlege), 1951 ; in-8, £ 2.

Ce livre commente, en les reproduisant intégralement, tous les offices du *Prayer Book* de l'Église épiscopalienne d'Amérique, à l'exception toutefois du Psautier. Ce commentaire est à la fois historique, et explicatif du sens et de la portée des textes, y compris les textes scripturaires. Il nous a semblé très bien fait : concis, sobre et à tout moment plein d'enseignement. S'il est destiné en premier lieu au clergé et aux fidèles de l'anglicanisme américain, il ne sera pas pour autant sans rendre de grands services à tous ceux qui s'intéressent au culte de cette communion.

D. G. B.

Alan Campbell Don. — The Scottish Book of Common Prayer, 1929. Notes on its Origin and Growth, with Illustrations from Original Documents. Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, 52 p., pl., 6/6.

Le titre très exhaustif indique avec précision le contenu de cette publication éditée à l'occasion du quatrième centenaire du premier *Prayer Book* anglican. D. G. B.

Hans Siegert. — Griechisches in der Kirchensprache. (Coll. Sprachwschftl. Studienbücher). Heidelberg, Winter, 1950 ; in-12, 234 p., DM. 9.60.

Ce manuel présente tous les mots d'origine grecque, toutes les traductions de mots grecs et tous les décalques grecs usités dans l'allemand ecclésiastique. En même temps cependant il vise à souligner l'importance des idées grecques et hellénistiques charriées par ces mots. Les articles sont brefs. Nous n'y avons guère trouvé d'erreurs, mais il est à noter que le point de vue n'est pas catholique. On peut signaler (p. 29) que le mot latin est bien certainement *antíphŏna* et non *antiphōna* (cf. *Sacris erudiri*, 1952, p. 239), et p. 114, est-il établi que l'iconostase existe depuis Justinien ? p. 181, l. 7 quelque chose s'est perdu. L'A. trouverait une mine très riche et non encore exploitée de grec habillé à l'allemande dans les écrits de l'école de Maria-Laach. Manquent à son petit livre par ex. *Ekklesia*, *Eros*, même *Kyrios*. Ce ne sont là que des détails. Tel quel, le travail sera utile aux philologues en quête de renseignements théologiques ; les théologiens y verront surtout un intérêt philologique. D. G. B.

Saint Thomas d'Aquin. — La Somme théologique. (Traduction française de la Rev. des Jeunes). Paris, Desclée, in-16. La Trinité, t. II (I[a], qu. 33-43) par H.-F. Dondaine, O. P. 1946 ; 466 p. La Prophétie

(IIa-IIae, qu. 171-178) par P. SYNAVE, O. P. et P. BENOIT, O. P., 1947 ; 398 p.

Les qualités de cette traduction de la Somme théologique de S. Thomas ont été exposées déjà au fur et à mesure que paraissaient les précédents fascicules.

Summa Theologica. (Deutsch-lateinische Ausgabe). Band 8 : Erhaltung u. Regierung d. Welt. (Ia, qu. 103-119) ; Band 15 : Glaube als Tugend. (IIa-IIae, qu. 1-16). Heidelberg, Kerle, 1950-51 ; in-12, 664 et 510 p.

La traduction allemande de la Somme avait été commencée avant la guerre par les soins des professeurs de théologie du couvent de Walberger près de Cologne. Elle est conçue sur le modèle de la traduction française : textes allemand et latin, accompagnés de références ; ensuite des notes détaillées et un commentaire ; enfin des appendices et des tables. L'impression est très soignée et facile à lire ; les explications mettent le lecteur d'une culture moyenne à même de comprendre les problèmes fondamentaux de la théologie catholique. D. T. B.

Karl Barth. — Esquisse d'une Dogmatique. Trad. par É. Mauris et E. Ryser. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 156 p., 6,50 fr. s.

La version française de cet ouvrage donne à l'original (1946) une clarté que le lecteur allemand lui-même ne méprisera point. Le fil conducteur de cette esquisse est le symbole des Apôtres : « *Je crois en...* ». La foi est une « rencontre ». Et c'est en Jésus-Christ que Dieu vient à notre rencontre. Les hommes sont libres d'entendre la parole : la foi est une liberté, « la » liberté. Lorsqu'on croit, on se moque du diable qui sème le doute dans : « Dieu a-t-il vraiment dit ? » (*Gen.*, 3,1). Croire signifie *confiance* (ch. II), *connaissance* (ch. III) et *confession de sa foi* (ch. IV). Croire, c'est être appelé à payer de sa personne (p. 30). La foi chrétienne est simplement la décision de l'homme en réponse à une décision de Dieu (p. 86). Elle consiste dans l'acceptation de Jésus-Christ, notre Dieu et unique Seigneur. Or c'est l'Église qui sait que Jésus-Christ est notre Seigneur, et ce fait, elle doit l'annoncer au monde. Un respect impressionnant se manifeste ici pour l'« énorme labeur des anciens conciles et de leurs théologiens » (p. 95). « Il y a une certaine grossièreté à vouloir les juger au nom de notre prétendue spiritualité, qui recouvre tant d'incompétence, et à leur reprocher d'être allés *trop loin* ; au lieu d'être reconnaissant qu'ils n'aient pas craint d'aller à ce point au fond des choses ! » (*ib.*). Les chapitres sont courts et substantiels, parfois très pénétrants (p. ex. ch. XV : *Il a souffert* ou chap. XVI : *Sous Ponce-Pilate*). Mais quand l'A. en arrive au chap. XIX : *Il est monté au ciel*, il se perd dans une philosophie nébuleuse du temps, où nous n'avons pu le suivre. Il avoue du reste dans le dernier volume de sa *Dogmatik* (III, 4), qu'il doit se mettre à présent à réfléchir sur la théologie de la Rédemption. Sa christologie en effet n'est pas encore mûre. Le thème de l'Assemblée d'Evanston (1954) sur lequel l'A. réfléchit actuellement, pourra sans doute l'éclairer. D. T. S.

W. S. Kerr. — A Handbook on the Papacy. Londres, Marshall, Morgan et Scott, 1950 ; in-8, 322 p., 18/-.

On peut se demander si le grand public, auquel est destiné ce livre très documenté, sera capable d'en bien comprendre les arguments. Ceux-ci ne sont point neufs, à la vérité : indigence de preuves en faveur de l'épiscopat de S. Pierre à Rome, indépendance de S. Cyprien et d'autres Pères vis-à-vis du siège de Rome, accusation contre le pape Honorius, fausses décrétales, Inquisition, Galilée, le grand schisme, le concile du Vatican, Döllinger, etc. — Pour bien saisir la portée de ces questions il faut être théologien ou historien ; l'homme ordinaire ne peut les suivre ou s'y égare. — L'A. ne comprend pas toujours lui-même la position catholique, et veut tout trouver soit dans l'Écriture, soit chez les Pères. La tradition catholique n'est-elle justement pas cette interprétation vivante, selon laquelle, peut être expliquée la valeur du *Tu es Petrus*, fondée sur l'autorité conférée par le Christ à Pierre, autorité prolongée dans l'Église de Rome pour le gouvernement historique de la chrétienté ? L'ouvrage de Lietzmann *Petrus und Paulus in Rom*, décisif pour beaucoup de protestants, n'est pas cité. — D'autre part, nous avons relevé avec joie les accusations fondées de Acton contre certains éléments du concile du Vatican. Acton est du reste toujours resté catholique, et refusa de suivre son maître Döllinger. — Une lacune encore : l'ouvrage anglican de H. S. Scott, montrant scientifiquement la logique de l'acceptation de l'autorité romaine pour qui accepte les quatre premiers conciles, n'est pas cité non plus.

C. A. B.

Zakon Božij (Cour de religion). Livres II et III de la Foi orthodoxe. Paris, YMCA, s. d. ; in-8, 238 et 262 p., nomb. im.

Le 1er tome de ce cours de religion pour les enfants orthodoxes fut recensé dans *Irénikon*, XXIII, 1950, p. 238. Le 2e contient un commentaire du *Credo* et une seconde partie sur la vie liturgique : explication du temple, des ornements, des cycles liturgiques, des grandes fêtes et des principaux textes. Le 3e après quelques notions générales sur l'Écriture sainte, décrit la vie de Notre-Seigneur. Tout nous semble très bien fait, et félicitons l'A. (ou les AA. ?) d'avoir su éviter tout soupçon de « sectarisme » même dans les rares endroits où ils ne pouvaient pas omettre de signaler l'existence, dans d'autres communions, de croyances différentes. Notons que les livres deutéro-canoniques ne sont pas inclus dans la liste des livres de l'A. T.

D. G.B.

Bernardino de Laredo. — The Ascent of Mount Sion, being the third book of the treatise of that name translated with an introduction and notes by E. ALLISON PEERS. (Coll. Classics of the Contemplative Life). Londres, Faber et Faber, 1952 ; in-8, 276 p., 21/-

Walter Hilton. — The Goad of Love, an unpublished translation of the *Stimulus Amoris* formerly attributed to St. Bonaventure now edited from manuscripts by CLARE KIRCHBERGER. (Même coll.). Ibid., 1952 ; 224 p., 18/-.

Dans le premier ouvrage le prof. A. P. poursuit la tâche que depuis

tant d'années il accomplit avec un si étonnant succès : ouvrir au public anglais l'accès aux trésors de la mystique espagnole. Il s'agit ici d'un traité d'un frère convers franciscain du XVI[e] s., traité qui eut une influence décisive sur sainte Thérèse à un tournant critique de sa vie, mais qui semble ensuite avoir été perdu de vue pendant 300 ans. L'A. s'attache à enseigner le plus haut degré de la contemplation, la quiétude ; il n'aurait pas pu trouver interprète anglais plus qualifié.

La version anglaise faite au XIV[e] s. d'un traité latin composite du XIII[e] *(Stimulus amoris)* est reproduite quasiment telle quelle. Cela nous conserve toute sa saveur originelle, quoique au début on ait pas mal de difficultés à comprendre cette langue très archaïque. Hilton a usé de beaucoup de liberté vis-à-vis de sa source, et spécialement en « personnalisant » le tout par la substitution du nom du Christ au terme plus général de Dieu. Cet ouvrage existe en plusieurs MS. et était très goûté vers la fin du moyen âge. L'éditeur a ajouté une excellente introduction qui situe bien l'ouvrage et son traducteur médiéval. D. G. B.

Th. Müncker. — Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. (Handbuch der kath. Sittenlehre, II). Düsseldorf, Patmos-Verlag, 3[e] éd., 1948 ; in-8, 340 p.

Fr. Tillmann. — Die Idee der Nachfolge Christi. (Id., III). Ibid., 3[e] éd., 1949 ; 296 p.

Fr. Tillmann. — Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. (Id., IV, 1[re] et 2[e] partie). Ibid., 4[e] éd., 1950 ; 316 et 496 p.

Th. Steinbüchel et **Th. Müncker. — Aus Theologie und Philosophie.** Festschrift Fr. Tillmann. Ibid., 1950 ; in-8, 616 p.

Dans la préface au tome III, Fr. Tillmann nous donne la raison de cet ouvrage : la morale chrétienne doit être l'enseignement des vertus et non des péchés. Pour redonner à son manuel ce caractère théologique, l'A. a cru bon de donner à part les fondements philosophiques de la morale chrétienne (étudiés par Th. Steinbüchel, cfr *Irénikon*, 1951, p. 405) et ses facteurs psychologiques. Ces derniers, Th. Müncker les expose dans un traité de la conscience, et des influences saines et maladives qui la déterminent.

Le tome III nous paraît le plus important parce qu'il ouvre une voie nouvelle à la théologie morale. En la centrant sur l'idée de l'imitation du Christ, T. sauve la morale d'une casuistique qui s'attache à déterminer la limite du péché et de ce qui ne l'est pas, et la replace dans sa vraie perspective de tout l'idéal chrétien. Cette morale sera essentiellement biblique, témoin ce tome III qui est une théologie morale de l'Écriture ; nous nous réjouissons de voir traités ici longuement des thèmes comme celui de la nouvelle naissance et de la nouvelle créature, celui de la puissance vivificatrice de l'Esprit, celui de la vie dans le Christ, de la filiation, de la conversion, de la foi et de la charité, de l'humilité et de l'ascèse.

La morale spéciale « la réalisation de l'imitation du Christ », est divisée en devoirs envers Dieu, soi-même, le prochain ; elle a été critiquée et d'autres solutions ont été proposées ; toujours est-il que l'A. y conserve le souci biblique. Nous ne serons pas étonnés non plus de voir l'hamartologie réduite au profit des éléments positifs. Quant aux solutions proposées,

elles restent dans la tradition catholique classique, mais l'ouvrage garde le mérite d'avoir remis la morale dans la perspective de la Révélation.

Que l'œuvre de T. exerce un rayonnement bienfaisant, les 30 articles offerts en hommage à l'occasion de son 75e anniversaire, le prouvent suffisamment. I. Backes apporte une contribution historique fort nuancée au problème du sacerdoce des fidèles. — Poursuivant la ligne tracée par T., G. Ermecke suggère, comme principe de systématisation de la morale spéciale, les degrés de la conformité au Christ réalisée dans les sacrements. — La théologie de K. Barth, R. Hauser le montre, ne présente pas de possibilité d'action morale dont l'homme est le sujet ; une telle action n'est possible que pour Dieu et en Lui. — Une étude historique et critique de « l'ascèse dans le monde » nous est donnée par J. Hoffner. — Sans en rejeter l'aspect abstrait, O. Holzer nous fait un vrai plaidoyer en faveur d'une christologie concrète et existentielle, se plaçant dans le courant kierkegaardien. — Plus de 50 pages sont consacrées par J. Lortz à Érasme et au problème toujours actuel de l'humanisme. — Parmi les études liturgiques signalons : H. Schwarzmann, Les « Eucharistêria » des dyptiques des défunts dans la liturgie de saint Marc. — Relevons enfin l'essai ecclésiologique de J. M. Nielen, qui, à partir de l'idée de la présence du Christ dans l'Église énoncée dans *Mt.*, 28, 20, élabore, d'une manière intuitive et méditative, une vision de l'Église d'après le N. T. insistant sur le caractère mystérique et kérygmatique de celle-ci.

D. N. E.

H. Mogenet, S. J. — La Vocation religieuse dans l'Église. (Coll. « Présence du Christianisme »). Paris, Téqui, 1952 ; in-12, 128 p.

Ce petit volume a été écrit dans l'intention d'éclairer les chrétiens d'aujourd'hui sur la valeur de l'état religieux, en présentant celui-ci tel qu'il doit l'être, et en réfutant les objections courantes qu'on formule à son égard. Il veut parer à la crise des vocations dans notre société. Les chapitres sur la pauvreté et le célibat sont excellents. Celui sur l'obéissance nous a paru moins solide ; le renoncement ascétique à la volonté propre par amour pour le Christ n'y est pas mis suffisamment en valeur. De plus, la tradition générale de l'Église ne pourrait se retrouver dans la conception d'« obéissance au Pape » comme résumé de l'obéissance religieuse : les exemples apportés n'appartiennent qu'à une époque, et auraient certainement étonné les anciens législateurs. — Au demeurant, petit ouvrage utile, qui viendra s'insérer en bonne place dans une littérature qui doit encore s'enrichir beaucoup. D. O. R.

Dom Pierre Bastien, O. S. B. — Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples. Bruges, Beyaert, 5e éd. 1951 ; in-8, XVI-592 p.

L'éloge de ce volumineux ouvrage n'est plus à faire. Il en est à sa 5e édition. L'A. étant décédé en 1940, les éditeurs auraient voulu le remettre à jour, mais ils en ont été empêchés par les commandes répétées des librairies et des communautés, ce qui les a forcés à remettre toute révision à plus tard. La parution a du reste coïncidé avec de nouvelles instructions

romaines concernant les religieux, et ceux qui utiliseront ce livre devront en tenir compte. — Les lois et les interprétations des lois peuvent, elles aussi « dater » un peu. On ne peut, sans sursauter, lire aujourd'hui (p. 53) parmi les « Écueils à éviter dans la rédaction des Constitutions » cette singulière remarque : « On doit exclure des Constitutions tout texte de la Sainte Écriture, des Conciles, des SS. Pères... Ces citations, outre qu'elles n'apportent aucune valeur aux Constitutions qui reçoivent leur force de l'approbation du Saint-Siège, ont le grave inconvénient d'allonger le texte des Constitutions et de le rendre peu clair ». L'A. se réfère, pour affirmer cela, à des autorités respectables, mais que penser alors de nos grands législateurs monastiques, qui tissaient leurs règles de citations de l'Écriture, et n'avaient pas de plus grand argument que celui de la Parole de Dieu : « *Quia scriptum est* » ? D. O. R.

Medieval Marriage Laws. Louisana, Louisana State Univ. Press, 1940 ; in-8, viii-230 p., 2,50 dl.

Après trois chapitres d'introduction sur les empêchements de consanguinité et d'affinité et sur les manières extrêmement variables d'en calculer les degrés, l'A. aborde ce qui est plus particulièrement son sujet ; les efforts multipliés par l'autorité pontificale en vue de faire observer les lois relatives à ces empêchements. De Nicolas Ier à Boniface VIII nous suivons avec intérêt les péripéties de la politique pontificale compromise plus d'une fois par l'étonnante infidélité des légats à leurs instructions et par le lourd et grinçant mécanisme des synodes locaux. Nous apprenons que le premier cas sûrement authentique d'une dispense matrimoniale — encore pour convalider un mariage déjà contracté — date de 1059-1061, et que cette dispense n'a été accordée que sous la condition d'une pénitence très onéreuse pour les deux parties. Ce volume agréablement écrit a le grand mérite de réunir des données qu'on trouverait difficilement ailleurs.

D. G. B.

V. V. Zenkovskij. — Istorija Russkoj Filosofii. (Histoire de la Philosophie russe, en russe). 2 tomes. Paris, YMCA Press, s. d. ; in-8, 469 et 477 p.

Il n'existait pas encore d'ouvrage de ce genre (pour la bonne raison que la philosophie russe n'existe pas encore elle-même, ajouteront sans doute quelques-uns). Le R. P. Zenkovskij, lui-même philosophe de profession, qu'il n'est pas besoin de présenter aux lecteurs, ressentait depuis longtemps cette lacune et désirait la combler. Son enseignement à l'Institut théologique russe de Paris et d'autres circonstances, malgré la documentation de première main encore toujours déficiente, le lui a permis enfin. A la base de l'ouvrage se trouve une hypothèse de travail que le temps et la réflexion ont aidé l'A. à vérifier. Elle considère l'histoire de la philosophie russe comme une succession de réactions des penseurs russes, consciemment ou inconsciemment enracinés dans la tradition de l'Orthodoxie orientale, envers les problèmes que leur posait la pensée sécularisée de l'Occident, laquelle serait ainsi la ligne de partage entre deux courants de la philosophie russe. Les problèmes en question, sont

d'inspiration chrétienne : la personne humaine (résurrection de l'homme et restauration de sa nature), la liberté (rejet de tout légalisme), le thème social (le Royaume de Dieu). Malgré cela, la pensée occidentale s'est détachée de l'Église et a par conséquent abouti à une impasse. La pensée russe, elle, se divise, par rapport à ces problèmes, en deux tendances : la première, pour les résoudre, se détourne du christianisme et finit par les supprimer dans la philosophie soviétique ; la seconde s'est tournée vers l'Orthodoxie parce qu'elle y a pressenti la solution vraie des mêmes problèmes. Dans cette direction un premier essai de synthèse a été fait par V. Soloviev avec la conception de l'« Unitotalité ». Il fut un choc créateur pour bien des penseurs dont le dernier en date est S. Bulgakov. « A Bulgakov, tout comme aux autres, il ne fut pas donné d'entrer dans la « terre promise » de la synthèse spirituelle russe ; il s'est arrêté tout près d'elle, parce qu'il n'a pas réussi à rompre les charmes de l'« Unitotalité » ; mais la grande richesse qui est contenue dans ses travaux, ne sera pas perdue par la future philosophie russe si cet avenir lui est donné » (II, p. 457). En effet, le pouvoir soviétique poursuit d'une haine implacable cette tendance philosophique, laquelle a toute la sympathie du P. Z. ; il suffirait d'après lui, de corriger l'« Unitotalité » par l'idée de création qui lui manque pour que l'Orthodoxie puisse par ce truchement changer la face philosophique du monde comme le croyait Khomiakov (I, p. 211). Les deux tendances philosophiques russes tout en étant divergentes possèdent en commun, nous dit l'A., le primat de l'éthique et donc quelque chose de religieux encore, malgré tout. Il faut conclure que la philosophie russe existe déjà mais n'est pas encore achevée. — Les penseurs des deux tendances sont étudiés d'une façon moins analytique que synthétique, en partant de leurs idées-mères. — Le P. Z. doit être remercié par tous les russologues, de son ouvrage très suggestif et où, par modestie, il ne figure pas lui-même. Notons que le chapitre sur G. S. Skovoroda a paru anticipativement dans *Irénikon* (1946, p. 245-282). Souhaitons que la version française annoncée de cet ouvrage, paraisse bientôt. Il est muni de deux index sommaires.

D. C. Lialine.

Jeanne Russier. — La Foi selon Pascal. (Bibl. phil. contemp.). Paris, Presses universitaires de France, 1949 ; 2 vol. in-8, XV-445 p., 1100 fr. fr.

Le 1er vol. a comme sous-titre « Dieu sensible au cœur » ; le second : « Tradition et originalité dans la théorie pascalienne de la Foi ». Ce travail est évidemment le fruit de longues recherches sur les textes mêmes de Pascal et sur leurs sources. On trouve ici une analyse très poussée de la philosophie de Pascal, et le lecteur sent que l'étude se poursuit avec un grand respect du génie du philosophe en même temps qu'avec une remarquable compréhension de sa pensée religieuse. Pour dégager l'originalité de cette pensée, l'A. a fait une étude très intéressante d'Arnaud et de Nicole. « Pascal, dit-il, a sans doute, nous le savons, reçu de la tradition chrétienne tout entière et des affirmations constantes de son entourage l'idée que la foi procède du cœur et nécessite les bonnes dispositions du cœur ; mais en érigeant cette notion en véritable théorie générale de la connaissance, en montrant dans tous les domaines, sciences, beauté, amour, vie sociale, le cœur comme organe de l'infini, comme source unique de nos vraies

connaissances, il a en quelque sorte justifié rationnellement cela même qui s'oppose à la raison ». C. A. B.

H. Fries. — Die Religionsphilosophie Newmans. Stuttgart, Schwabenverlag, 1948 ; in-8, 192 p., DM, 5,50.

Thèse doctorale qui expose quelle est chez Newman la théorie de la connaissance en général et de la connaissance religieuse en particulier, c'est-à-dire, l'acte religieux et l'objet de cet acte. La richesse et la pénétration de la pensée de Newman exigent de l'auteur une analyse systématique et minutieuse des termes et des concepts, enquête qu'il mène à travers toutes les œuvres de Newman, mais surtout sa « Grammar of Assent ». D. T. B.

M. Spinka. — Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom. Philadelphie, The Westminster Press, 1950 ; in-8, 220 p., 3,50 dl.

Le Prof. Spinka, historien de l'Église bien connn, nous donne un livre excellent sur la vie et la pensée de B. Il nous présente un essai de synthèse du système philosophique du grand penseur russe, problème difficile entre tous, parce que les idées de B., tout en étant très riches et profondes, ont souvent varié. On doit faire quelques réserves à propos de l'affirmation de l'A., qui croit voir en B. « le représentant le plus connu de la renaissance religieuse russe » (p. 6). P. K.

S. T. Cargill. — The Philosophy of Analogy and Symbolism. Londres, Rider, 1951 ; in-8, 264 p., 21/-.

L'A. s'efforce, par des méthodes d'ingénieur et des précisions subtiles, de démontrer les relations profondes qui existent entre le symbole et l'objet qu'il reflète. Il insiste surtout sur la différence qui existe entre la façon dont l'Occident et l'Orient créent leur divers symboles, analogies et métaphores. A.

Edm. Amblet. — L'Église-L'État. Genève, Labor et Fides ; in-12, 157 p.

Nombreux sont les livres qui, actuellement, traitent du rapport entre l'Église et l'État, car les chrétiens qui devraient être le sel de la terre ne sont plus guère ceux qui donnent le ton dans les tractations de la vie publique : de là vient l'affadissement et le désordre, que l'on constate partout. L'A. dit : ni césaropapisme ni ecclésiocratie, mais aide mutuelle et fraternelle pour que les deux, chacun dans sa sphère propre, collaborent à la plus grande joie de Dieu. L'ouvrage comporte une préface de Franz J. Leenhardt. A.

Albert Drexel. — Die Völker der Erde. Zurich, Albisser, 1947 ; 2 vol. in-8, 342 et 288 p., nombreuses illustrations.

Cet ouvrage est le premier d'une collection consacrée à la nature et la culture de l'humanité. L'A. traite, dans une 1re partie, de l'humanité et

des races historiques, dans une 2e, des races préhistoriques. L'ouvrage se lit avec un très grand intérêt, spécialement les chapitres traitant des polynésiens et des Indiens d'Amérique. Deux conclusions se dégagent : 1° que l'humanité est bien une au point de vue géographique ; 2° qu'il est scientifiquement impossible de démontrer la descendance du genre humain du pur règne animal. R. K.

HISTOIRE

Monumenta Germaniae Historica. — Poetarum Latinorum Medii Aevi. T. VI, fasc. I. Nachträge zu den Poetae Aevi Carolini. 1e partie. Éd. par K. Strecker. Weimar, Böhlau, 1951 ; in-4, VI-230 p.
— **Diplomatum regum et imperatorum Germaniae.** T. VI, Heinrici IV. Diplomata, pars II. Éd. par D. v. Gladiss. Ibid., 1952 ; p. 373-686 ; DM 34,40.

On peut se réjouir à bon droit, de ce que, malgré tout, les MGH continuent à paraître. Le premier fascicule, exemple frappant du « labor omnia vincit improbus » étant données les circonstances de l'après-guerre, contient le poème de Waltharius, des poésies du moine Gottschalk (par N. Fickermann), une Passion des SS. Pierre et Paul, une Vie de Sainte Agnès et quelques autres poèmes et rythmes. Une partie avait déjà été éditée par les soins des PP. Morin, Wilmart et Lambot.

Les diplômes d'Henri IV vont de 1077 (après Canossa) jusqu'en décembre 1105. Plusieurs sont encore conservés dans leur original ; le nombre des faux diplômes est relativement réduit. La querelle des investitures qui battait son plein à cette époque n'a pas laissé beaucoup de traces directes dans ces pièces. Le tout a été édité avec un soin minutieux, digne de la tradition des *Monumenta*. D. I. D.

Χρῆσοστ. Παπαδόπουλος. — Ἱστορία τυς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Alexandrie, Patriarcat grec orthodoxe, 1951 ; in-8, 1048 et 80 p., 2 pl., 1 carte.

Cette œuvre posthume de feu l'archevêque d'Athènes († 22 octobre 1938) a été publiée avec un subside de S. B. le patriarche Christophore II d'Alexandrie, par les soins de M. le professeur Gr. Papamichaïl et sous la surveillance de M. G. Triantaphyllakis. L'on peut vraiment s'étonner que Mgr Chrysostome, malgré une charge accablante, ait pu trouver encore le temps d'achever cette grande œuvre à laquelle il avait déjà mis la main étant directeur du Rizareion et ensuite professeur à l'université d'Athènes. Elle fait ainsi pendant à ses monographies sur l'histoire des Églises de Jérusalem, d'Alexandrie et de Grèce. Plusieurs écrits posthumes consacrés à des époques de l'histoire de l'Église de Constantinople publiées après sa mort également, par M. le professeur Papamichaïl, laissent deviner qu'il envisageait aussi une grande histoire de ce patriarcat considérée du point de vue orthodoxe. L'Église de la capitale de l'ancien diocèse de l'Orient méritait une étude complète ; avant l'invasion arabe, son importance a été très grande pour toute l'Église et ce n'est pas pour rien qu'ariens, nestoriens, monophysites et orthodoxes se sont disputé son

siège. Après la réoccupation byzantine (969-1084), les invasions seldjoukides, franque, mameluque et turque l'ont progressivement réduite à presque rien et, depuis des siècles, les six patriarches qui aujourd'hui en portent encore le titre résident ailleurs. L'on comprendra que sur différents points cette œuvre devra être complétée, l'archevêque n'ayant pas eu toujours sous la main les livres publiés en Occident, ce dont il s'était plaint à plusieurs reprises. Notons (p. 887) que les *Pandectes* et l'*Hermeneia* du moine Nicon de la Montagne Noire sont une seule et même œuvre.

D. I. D.

Nicolas Dylevskij. — Ryljskij monastyrj i Rossija v XVI i XVII veke. (Le Monastère de Ryla et la Russie au XVIe et XVIIe s. —en russe). Sofia, Ministère de l'Information et des Arts, 1946 ; in-12, 176 p.

Cette étude des relations entre la Russie et le grand monastère bulgare est passionnante même pour un lecteur non spécialisé. Elle est écrite dans un style particulièrement vivant, appuyée sur une documentation abondante et, en un mot, se présente comme l'œuvre d'un auteur qui domine sa matière de haut. L'époque et le pays d'origine transparaissent sans doute, mais on n'est jamais offusqué par une quelconque « idéologie déformante ». D. G. B.

Pierre Janelle. — The Catholic Reformation. Milwaukee, Bruce, 1949 ; in-8, XVI-400 p., 4,50 dl.

L'historien français bien connu de la Réforme en Angleterre, étudie ici l'histoire du renouveau spirituel catholique, à la fois un peu antérieur (l'A. y insiste) et surtout postérieur à la Réforme. Il déplore d'abord les maux dont souffrait l'Église dans sa tête et ses membres, mais cherche à en expliquer l'origine par la mainmise, sur les offices ecclésiastiques, de la part de princes et de laïcs peu scrupuleux, qui s'opposeront d'abord à toute réforme, puis soutiendront les novateurs pour des motifs séculiers. L'A. montre ensuite comment le Concile de Trente remédia à la situation en restaurant l'autorité centrale, et en promouvant un renouveau spirituel dû à l'influence des ordres religieux, en particulier des jésuites. Ces derniers influenceront à leur tour l'humanisme catholique du XVIIe siècle. Les différents aspects de ce mouvement réformateur dans l'éducation, l'art, la piété, le mysticisme, sont successivement présentés selon les modalités qu'ils ont revêtues dans les différents pays. L'effort missionnaire est envisagé dans un dernier chapitre. Dans sa bibliographie l'A. se réfère surtout à des ouvrages français. D. H. M.

F. E. Hutchinson. — Cranmer and the English Reformation. Londres, English Universities Press, 1951 ; in-12, 188 p., 6/-.

Sous couvert d'une biographie de l'archevêque Cranmer, c'est toute l'époque de la Réforme en Angleterre qui est esquissée ici. Un épilogue parle des martyrs catholiques sous Élisabeth. Connaissant fort bien son sujet, l'A. essaye de rendre sympathique la figure assez vacillante de son héros, qui ignorait certainement jusqu'où devait le mener son attitude

de réformateur. Cranmer semble avoir été l'iustrument docile de ses maîtres royaux, mais il ne fut guère loyal dans son serment d'obéissance au Saint-Siège. Ce livre est un résumé pratique et bien fait d'un vaste sujet. C. A.B.

The Anglican Communion, A Survey. Edited by **J. W. C. Wand**, D. D., Bishop of London. Londres, O. U. P., 1948 ; in-8, XIV-354 p., 18/-.

Cet important ouvrage est une présentation mutuelle des différentes « provinces » de l'Église anglicane les unes aux autres. Les anglicans jetés à travers le monde sentent le besoin de mieux savoir ce qui se passe ailleurs. Nous avons donc ici des rapports qui exposent pour chaque Église anglicane en particulier la constitution locale, les détails d'organisation interne, les problèmes spéciaux, les réalisations et les obstacles rencontrés. L'évêque de Londres a écrit l'Introduction et la Conclusion. Tout ici est également intéressant, mais nous avons été frappé avant tout par le ch. XIV, *La mission de l'Église d'Angleterre.* Dans ce chapitre nous trouvons ainsi suggérées les « notes » de l'anglicanisme : catholicité, régime démocratique, passion de la liberté, désir du « comprehensiveness », haute estimation du devoir pastoral (p. 290). Le test de la catholicité c'est le célèbre « quadrilatère », de Lambeth ; mais ce quadrilatère, de toute façon inacceptable pour les protestants, est-il plus acceptable pour les autres Églises qui se disent catholiques ? — Pour terminer, alignons ici deux citations qui ne font qu'augmenter notre stupeur devant cette « variété dans l'unité unique en chrétienté » (p. 308) : « Belief that a sacrificial priesthood has no place in the Ministry of the Church of Christ » (p. 172) ; « The Holy Communion is a sacrifice in which the Church offers the Body and Blood of Jesus » (p. 185). D. G. B.

Metr. Germanos. — Kyrillos Loukaris, 1572-1638. A Struggle for Preponderance between Catholic and Protestant Powers in the Orthodox East. Londres, SPCK, 1951 ; in-8, 32 p., 1/3.

L'A. tant regretté s'était depuis son jeune âge beaucoup intéressé à cette figure énigmatique que fut Loukaris. Il nous le présente ici comme le grand défenseur de la nation hellène asservie, qui aurait saisi et employé comme il le pouvait les instruments politiques qu'il trouvait à portée de main, p. ex. les ambassadeurs des puissances protestantes. Mgr G. ne cache nullement les déficiences de L. comme prélat orthodoxe, mais il fait montre d'une grande compréhension pour un patriote très doué et de grand cœur. D. G. B.

J. Orcibal. — Les Origines du Jansénisme, III : Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran et son temps ; appendices, bibliographies et tables. Paris, Vrin, 1948 ; in-8, 282 p.

Ce 3[e] vol. d'une œuvre si richement documentée (cfr. *Irénikon*, 1950, p. 351) sur les premières années jansénistes contient avant tout des tables bien faites et très utiles, et une bibliographie exhaustive. Le chapitre le plus important parmi les appendices est sans doute celui qui traite du

« patriarcat de Richelieu », où est passé en revue l'effort considérable dépensé par le Cardinal-Duc pour être à la tête de l'Église de France. Etre pratiquement roi et pape en France semble bien avoir été l'ambition du cardinal si indépendant de Rome. D'après l'A., c'est pour avoir refusé de favoriser les desseins de celui-ci que Saint-Cyran fut mis en prison. Ce chapitre nous fait comprendre aussi avec quelle anxiété on pouvait alors considérer à Rome tout ce développement de la puissance du cardinal en France, où semblait menacer un esprit semblable à celui de la Réforme. — Toute la publication révèle une grande érudition et une parfaite maîtrise des données historiques. C. A. B.

Joseph Chambon. — Der Puritanismus, Sein Weg von der Reformation bis zum Ende der Stuarts. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag ; 316 p.

Le titre et surtout le sous-titre pourraient faire croire qu'il s'agit d'une étude ne pouvant intéresser que les chercheurs spécialisés. Mais dès qu'on a lu quelques pages, on se rend compte que, pour comprendre l'âme du non-conformisme, il faut avoir passé par les « sources », et celles-ci sont développées dans ce livre d'une manière bien révélatrice. Contact direct avec Dieu sans intermédiaire gênant, institutions ou rites, tel est en résumé l'idéal de ces Pères du puritanisme. A.

A. L. Drummond. — Story of American Protestantism. Boston, The Beacon Press, 1950 ; in-8, XII-418 p., 6 dl.

Voici une petite encyclopédie qui explique l'origine et l'histoire de ces groupes protestants si nombreux et si variés, qui ont contribué au développement souvent ardu et tourmenté des États-Unis. Parfois une communauté protestante s'est transportée d'Europe en Amérique, parfois aussi une communauté s'est formée sur le sol américain lui-même, comme la secte des Mormons, « Église des saints des derniers jours ». On eût aimé plus de détails sur ce que le monde américain possède de plus caractéristique. — Sauf en Virginie, il y aurait en général chez les anglicans d'Amérique une assez grande dévotion liturgique. L'influence du *Prayer Book* s'est renforcée depuis qu'il a été adopté par l'armée et la marine américaines, ainsi que par l'usage qu'en fait l'Église épiscopale méthodiste, avec quelques modifications, dans son propre rituel. Chez les presbytériens, luthériens, baptistes etc., ce siècle a vu renaître également d'anciennes formes liturgiques. C. A. B.

A Christian Yearbook, 1950. Londres, S. C. M. et Lutterworth Press, 1949 ; in-12, 304 p., 7/6.

Ce livre de référence contient tant de choses que nous sommes bien obligé de choisir. La 1re section s'intitule : *l'Église chrétienne*, et donne des articles sur chacune des principales communions chrétiennes (et aussi sur beaucoup d'autres). La 7e section consacrée au *Mouvement œcuménique* (32 p. et 6 art.), et la 10e, *Reportage chrétien*, où l'on passe en revue tous les pays du monde, faciliteront pour beaucoup une première orien-

tation dans des questions où il est difficile d'avoir des renseignements précis et à jour. D. G. B.

Guide to the Religious Communities of the Anglican Communion, issued by the Advisory Council on Religious Communities. Londres, Mowbray, 1951 ; in-12, X-134 p., 5/-.

Ce répertoire nous donne les noms, les adresses, les buts, les idéaux de toutes les communautés d'hommes et de femmes de la communion anglicane à travers le monde. Il s'adresse surtout aux aspirants à la vie religieuse, mais peut servir également à donner une idée sommaire des interprétations données aux conseils évangéliques en milieu anglican. Nous relèverons surtout la part considérable accordée partout à la vie liturgique et le fait qu'il ne semble pas y avoir une communauté d'hommes qui soit, au sens strict du mot, contemplative. D. G. B.

Actes de la Conférence des chefs et des représentants des Églises orthodoxes autocéphales réunis à Moscou. Vol. II. Moscou, Éd. du Patriarcat, 1952 ; in-12, 480 p.

Voici le 2e vol. de ces Actes en français. On en trouvera le compte rendu détaillé dans *Irénikon*, XXV, 1952, p. 206, et des commentaires intéressants dans *Pantainos*, XLIV, no 26 du 11 sept. 1952, p. 444, et no 30 du 21 oct., p. 507. On comparera avec profit le tableau du catholicisme peint à Moscou en 1948 avec celui qui se brosse actuellement en d'autres pays grâce à des écrivains orthodoxes très convaincus, mais qui connaissent par eux-mêmes et de près ce qu'est le catholicisme romain, et savent qu'il n'a rien de commun avec le croque-mitaine « papisme » de Moscou.
D. G. B.

Serge Bolshakoff. — Russian Nonconformity. The Story of « Unofficial » Religion in Russia. Philadelphie, Westminster, 1950 ; in-8, 192 p., 3 dl.

Ce livre trace dans les grandes lignes l'histoire de tous les groupes de chrétiens qui, en Russie et parmi les Russes, n'ont pas appartenu à l'Église orthodoxe officielle. Tous y passent, les sectes les plus excentriques ainsi que les catholiques latins, les uniates et même les orthodoxes de l'émigration qui récusent l'autorité du patriarche de Moscou. Il est sans doute permis de reconnaître la valeur des données objectives contenues dans ce livre sans pour autant partager le moins du monde le point de vue personnel de l'A., également inacceptable aux catholiques et aux orthodoxes.
D. G. B.

Μέγας Ἐκκλησιαστικὸς Χάρτης Ἑλλάδος. Éd. par Basile M. Vellas à l'Apostoliki Diakonia de Grèce. Échelle 1 : 750.000.

Cette grande carte géographique de l'Église orthodoxe de Grèce indique les limites des métropoles, tous les monastères (soit dissous, soit encore

en service, avec le village le plus proche), les lieux de pèlerinage, les écoles et les *Phrontistiria* ecclésiastiques, les établissements qui se trouvent sous la direction de l'Église ; les lieux où se conservent des corps de saints, les églises byzantines d'une valeur archéologique ; les chefs-lieux des éparchies civiles. Notons que les *Phrontistiria* inférieurs (séminaires pour les candidats-prêtres pour les villages, avec un cours de deux ans) sont sujet à déplacement : ainsi au lieu de ceux de Kozani, Trikala et Larissa qui sont indiqués, fonctionnent pendant l'année scolaire 1952/3 ceux de Florina, Karditsa et Serrès ; les écoles ecclésiastiques de Xanthi et de La Canée en Crète manquent également. Sur cette île il eût été plus exact d'indiquer les diocèses par *E(piscopi)* que par *M(itropolis)*. Quelques métropoles ont été de fait réunies à une autre ; ainsi tout récemment les deux métropoles de Mytilène et de Methymna sur l'île de Lesbos. Cette carte constitue à la fois une œuvre de piété et de grande utilité. D. I. D.

Dr. W. P. Theunissen. — Ikonen. Een studie over Russisch-Byzantijnse schilderkunst. La Haye, Service, 1948 ; in-4, 168 p. 10 fl.

L'éditeur a tout fait pour rendre attrayant ce volume d'iconographie, d'iconologie et même d'iconosophie. L'auteur est un byzantinophile averti, depuis longtemps en contact avec les réalités qu'il tente d'évoquer et de décrire. Il le fait non sans succès, grâce à sa sympathie pour le sujet, grâce aussi à ses lectures étendues. A cet égard, les notes et références à la fin du livre ne sont pas moins révélatrices que le texte même, Plus de soixante reproductions illustrent celui-ci, entrecoupé de nombreuses vignettes artistiques des peintres Joan Collette et B. Meddens. Le *Bon Pasteur* (p. 4) de Collette révèle un mélange de deux traditions (la gréco-romaine et la byzantine). Par contre, la *Theotokos* de B. Meddens (pl. en couleur) est un très beau spécimen d'iconographie moderne byzantino-slave. Par une critique interne du texte, on pourrait facilement identifier les différentes sources qui ont été utilisées ici. L'A n'a fait aucun effort, par ex., pour mettre de l'unité dans l'orthographe des noms propres, russes surtout. D. T. S.

D. Knowles et J. K. St Joseph. — Monastic Sites from the Air. Cambridge, University Press, 1952 ; in-4, XXVIII-482 p., nombreuses illustrations.

On sait que la photographie aérienne révèle souvent ce que la nature et les siècles ont caché. Les deux auteurs de cet ouvrage ont eu l'heureuse idée d'explorer à nouveau les anciens sites monastiques de la Grande Bretagne. Leurs photos sont la plupart du temps d'un très haut intérêt, et nous révèlent des aspects neufs et absolument inattendus. En quelques cas cependant le résultat est assez décevant. Nous n'avons ici que très peu de sites du monachisme pré-bénédictin. Où sont Withern, Iona, Melrose, St. Abbes, Tynemouth, etc.? On aurait aimé trouver ici des photos des anciens sites consacrés par S. Ninian, Brampton et Ninekirk, ainsi que St. Germain's dans l'île de Man. Ce qui n'empêche pas que nous devons exprimer notre profonde gratitude pour cette première documentation si intéressante. Ce volume en effet n'est que le premier d'une série.

C. A. B.

Walter Oakeshott. — The Sequence of English Medieval Art, ill. chiefly from illum. MSS. 650-1450. Londres, Faber et Faber, 1950 ; in-4, XI-55 p., 56 pl. ; 25 /-.

Le présent ouvrage couvre huit siècles d'art ; c'est dire que l'A. a été bref dans ses textes. Les documents reproduits en couleurs ou en noir sont dans les traditions de la maison Faber and Faber. Tout l'ouvrage impose cette conviction, tant de fois appuyée par d'autres travaux, de l'unité chrétienne dans les arts, au moyen âge. L'art de la miniature occupe ici le plus de place. On pourrait dire que l'art en Angleterre a pratiqué cette « comprehensiveness » propre à ce peuple, tout en marquant ses œuvres d'une touche propre, britannique. Le voyage artistique que fait faire W. Oakeshott est fort bien guidé, par un texte sobre et des notes érudites. Le même auteur nous a donné une étude sur la Bible de Winchester (cfr. *Irénikon*, 1951, p. 279). D. Th. Bt.

T. D. Kendrick. — Late Saxon and Viking Art. Londres, Methuen, 1949 ; in-8, 152 p., 96 pl. ; 32 /-.

Plus anciens sont les documents religieux et plus attachante est leur étude. L'art chrétien en Angleterre a connu des artistes qui ne semblaient pas être reliés à d'autres, dont nous connaissons déjà la manière. Il en est ainsi des Vikings. M. Kendrick nous guide dans ce monde moins connu et prouve que les conquérants subirent aussi les influences artistiques qui, à l'époque, s'étendaient à partir de la cour impériale. Cet ouvrage ouvre des perspectives fort instructives, dans des provinces peu visitées par nos historiens, à part le courant que fait circuler le style dit de Winchester. Près de 100 planches, fort claires, illustrent ce volume. D. Th. Bt.

É. A. Van Moé et Joan Evans. — Illuminated Initials in Mediaeval Manuscripts. Londres, Thames et Hudson, 1950 ; in-4, 16 p., 104 p. de planches ; 42 /-.

On est émerveillé à la consultation de cet ouvrage. Il faut louer ici auteurs, éditeurs et imprimeurs. Les auteurs ont fait parler les images ; ils ont rassemblé au moins deux reproductions de chacune des lettres de l'alphabet, dans son rôle d'initiale à un texte, et on sait le soin que mettaient les miniaturistes à enjoliver les initiales. Nous avons ainsi, chaque fois en pleine page, un ou plusieurs documents en noir et un document en couleur, de manuscrits fameux du M-A. conservés à la Bibl. Nationale et qui s'échelonnent du VIIIe au XIIe siècle. M. Van Moé a écrit des pages d'introduction que l'on aurait aimées plus développées. Les indications des différentes listes sont riches en renseignements. D. Th. Bt.

Nicolete Gray. — Jacob's Ladder. A Bible Picture Book from Anglo-Saxon a 12th cent. English Mss. Londres, Faber et Faber, 1949 ; in-4, 118 p., 48 pl. ; 20 sh.

Une maman a réuni et commenté, pour les enfants, une série d'enluminures. La plupart datent du XIIe siècle et sont tirées de manuscrits anglo-saxons et anglais. Cela fait 48 petits chapitres, qui couvrent l'histoire

sainte, depuis la création. Quelques notes historiques et archéologiques précisent, en fin de volume, la nature de l'enluminure. L'A. a réussi à nous donner une collection de documents fort significatifs où l'on découvrira des influences byzantine, alexandrine, cappadocienne, arménienne. Pour ces motifs, c'est un ouvrage à placer dans le rayon des ouvrages d'art chrétien d'Orient. Les reproductions sont en noir, mais parfaites en clarté. D. *Th. Bt.*

Joan Evans. — English Art 1307-1461. (The Oxford History of English Art. vol. V.). Oxford, Clarendon Press, 1949 ; in-4, XXIV-272 p., 96 pl. ; 30 sh.

Dans l'interéchange de formes et de styles que nous raconte l'Histoire de l'Art, l'Angleterre a aussi occupé sa place ; elle a eu ses artistes, ses créateurs ; des étrangers se sont inspirés d'œuvres anglaises. Au XIVe siècle, et jusqu'en 1461, des styles apparaissent en Angleterre qui sont spécifiquement anglais : le style décoré et le style perpendiculaire. Joan Evans, dont nous avons déjà dit la valeur et la compétence (cfr. *Irénikon*, 1951, p. 281) étudie ces styles pour la collection qui doit former l'« Oxford History of English Art ». Que l'on ne se méprenne pas : l'ouvrage que nous présentons n'est pas une étude exclusivement archéologique : c'est un livre d'histoire. Joan Evans exprime son enthousiasme pour cet art anglais en montrant comment, dans quel milieu, à quelle époque il est né et s'est développé. C'est la bonne façon de concevoir une étude d'art. Il faut féliciter l'auteur et l'éditeur. D. Th. Bt.

Hugh Braun. — An Introduction to English Mediaeval Architecture. Londres, Faber et Faber, 1951 ; in-4, 293 p., 96 p. d'ill. ; 42 sh.

Cet ouvrage ne nous donne pas à proprement parler une étude d'histoire de l'art architectural en Angleterre. L'A. a l'intention d'étudier la fonction pour laquelle telle construction a été érigée, comment les architectes et artisans ont atteint leur but. (Cfr. par exemple, le chapitre IV : Problèmes de constructions). En second lieu nous avons ici l'étude de tous les genres de construction : religieuse, privée, monastique, militaire, civile. Pour M. Braun les influences orientales ne font pas de doute ; (cfr surtout les chapitres sur les églises, grandes et petites, les tours, les détails, les monastères et ce que l'A. dit des influences byzantines). On se demande pourtant comment l'A. a pu écrire dans sa première page d'introduction que les auteurs des cathédrales étaient des hommes sans instruction ni science ! Il y a des ouvrages entiers pour défendre la thèse opposée. Mais tout cet ouvrage ne prouve-t-il pas l'intelligence, le calcul de ces architectes ? Illustrations et dessins sont fort bien venus. En bref : livre fort vivant, fort suggestif. D. Th. Bt.

English Romanesque Illumination. Oxford, Bodleian Library, 1951 ; in-8, 12 p., 25 pl.

Ces vingt-cinq miniatures d'art roman anglais sont présentées avec une préface, des indications de provenance et d'influence. Ces quelques

textes dirigeront le chercheur dans l'analyse de ces documents iconographiques, tirés de ms. de la plus grande valeur possédés en Angleterre. Les reproductions sont parfaites. D. Th. Bt.

A. **Gardner. — English Medieval Sculpture.** Cambridge, University Press, nouv. éd. 1951 ; in-4, 352 p., 683 ill. ; 55 /5-.

C'est heureux que M. Gardner ait publié une nouvelle édition de l'œuvre fondamentale qu'il avait d'abord éditée avec le Professeur E. S. Prior, en 1912, et qu'il avait reprise en 1935 sous une forme abrégée. Ce dernier texte a été enrichi de données nouvelles. L'ouvrage présente donc l'étude la plus complète actuellement d'un sujet qui sollicite de nouveau l'intérêt des historiens. Bien qu'il ne reste plus qu'une faible partie du trésor sculptural médiéval anglais, il est permis de tracer la ligne d'un progrès continu, parallèle à celui de la science architecturale. L'ouvrage adopte la division chronologique des divers styles d'architecture. C'est aussi un document et un témoignage de l'état d'esprit de la piété, du culte avant le XVI[e] siècle. Abondamment illustré, l'ouvrage s'impose comme « Manuel » pour cette question. D. Th. Bt.

H. D. Molesworth. — Sculpture in England : Mediaeval. Londres, The British Council, 1951 ; in-4, 18 p., 66 pl. ; 7 /6.

Un tel album fera apprécier la sculpture médiévale anglaise. Ce qui a subsisté de la sculpture en Angleterre permet de s'imaginer ce qu'elle fut avant Henri VIII. L'introduction débute par ces lignes : « Lorsque nous considérons la sculpture médiévale d'une contrée chrétienne, nous devons nous rappeler que son esprit de base et son inspiration étaient internationaux, comme l'Église qu'elle servait ». Les planches, fort belles, montrent des œuvres du VII[e] au XVI[e] siècle, parfois dans des détails très impressionnants. D. Th. Bt.

R. M. Haacke. — Rom und die Caesaren. Düsseldorf, Patmos Verlag ; in-8, 124 p.

Petite histoire du césaropapisme, écrite par un bénédictin. Elle se présente comme une série de méditations sur l'histoire de l'Église du IV[e] au VIII[e] s. L'A. tire son inspiration des souffrances de ses confrères catholiques sous les nazis — quatre de ses amis ayant été tués pour leur idéal. *Historia docet*, dit-il ; ces esquisses sont destinées à servir de leçon à ceux qui veulent mieux comprendre les relations entre l'Église et les puissances de ce monde. C. A. B.

G. M. Trevelyan. — Illustrated English Social History. II : The Age of Shakespeare and the Stuart Period. Londres, Longmans, 1951 ; in-8, XII-206 p., 18 /-

L'histoire sociale du Prof. Trevelyan a connu un grand succès de librairie en Angleterre. On la réédite aujourd'hui avec des illustrations très réussies, qu'on pourrait souhaiter plus nombreuses encore. Quant au texte, il est toujours instructif et agréable à lire. Il faut noter cependant que l'A. a

projeté dans le passé cette indifférence religieuse qui caractérise le XXe s. Le passé raconté a été taché du sang des martyrs, et on a réussi à estomper ici ces pages douloureuses. C. A. B.

Gustaf Nässtrröm. — Forna Dagars Sverige. (La Suède d'autrefois). Album pour l'histoire de la civilisation, au temps du paganisme et au m. a. (vol. 1) au temps des Vasa et des Carolins (vol. 2.) en suédois. Stockholm, Bonniers, 1948 ; in-4, 380 et 362 p., 31 et 45 cour. s.

Les 2 chap. consacrés à la vie religieuse au M. A. et au temps de la Réforme nous révèlent en effet bien des aspects inattendus dans cette admirable anthologie photo-historique, où les inédits harmonieusement groupés, visent à relever « une nouvelle beauté sur des choses anciennes ». — Le texte lui-même, fort vivant et sans prétention, a bénéficié des suggestions parfois très originales des meilleurs archéologues et conservateurs suédois. Nous souhaitons que cette heureuse formule, intermédiaire entre l'« atlas de planches » et l'« histoire illustrée », puisse être appliquée à la présentation d'un « album de la vie religieuse en Suède à travers les âges » que l'étranger accueillerait avec joie. L'incomparable service technique de la maison Bonniers nous le doit en anglais.

C. D. R.

F. Hanisch. — Geschichte Sowjetrusslands 1917-1941. Fribourg en Br., Herder, 1951 ; in-8, X-306 p., 14,50 DM.

Professeur de slavistique à l'Université de Breslau, l'A. analyse l'évolution des idées qui sont à la base de la révolution russe sous la direction de Lénine, au cours de la période de guerre civile, sous la NEP et sous la direction de Staline durant les trois plans quinquennaux. Il expose comment sur ces idées sont structurés l'État, l'ordre politique et social, ainsi que la culture. D. T. B.

Constantin Goudima. — L'Armée Rouge dans la paix et dans la guerre. Paris, Éd. Défense de la France, 1947 ; in-8, 428 p.

Plus d'un s'étonna des succès de l'Armée Rouge sur l'Allemagne nazie. Les puissances du monde entier ont dû reconnaître la valeur stratégique des chefs, le moral des soldats, la qualité de l'armement sorti des usines russes. Et plus d'un de se dire : ou bien les Russes ont fort bien caché leur plan et sa réalisation, ou bien on nous a trompés et on nous trompe encore sur la valeur militaire de l'U. R. S. S. Le présent ouvrage veut répondre aux questions soulevées par le fait incontestable de cette valeur militaire. L'A. le fait en racontant l'histoire de l'armée russe, de ses chefs, en décrivant ses méthodes, ses moyens, ses auxiliaires physiques et civils. Livre qui modifiera bien des jugements. D. Th. Bt.

Mairin Mitchell. — The Maritime History of Russia (848-1948). Londres, Sidgwick et Jackson, 1951 ; in-8, XVI-544 p., illustrations et cartes.

Le présent ouvrage est l'histoire des aspirations maritimes de la Russie

depuis le début de son existence jusqu'aux temps présents, ainsi que du développement progressif de sa puissance navale. Les chapitres les plus intéressants sont le XIV « Les flottes de Russie », divisé en deux parties : 1. La flotte impériale russe ; 2. La flotte soviétique, — et celui intitulé « Section supplémentaire » sur les flottes russes durant la seconde guerre mondiale. De ces deux chapitres, on peut non seulement apprendre beaucoup sur l'état actuel de la flotte russe, mais encore voir quelle part active les marins russes ont pris dans la défense des ports baltiques et de la mer Noire contre les Allemands. Signalons quelques erreurs : Les marins de Kronstadt n'ont pas attaqué un *Aurora Palace*, c'est le croiseur *Aurora* qui a attaqué le palais d'Hiver de St-Pétersbourg. A la p. 150, nous lisons « Cette flotte (la flotte russe de la mer Noire durant la première guerre) n'était pas en mesure de rencontrer seule les dreadnoughts de la marine turque » ; or, la marine turque ne possédait pas un seul dreadnought durant cette première guerre, sauf le *Garben* allemand, alors que la Russie en possédait deux en 1916. D'autres erreurs encore seraient à signaler dans ce livre, par ailleurs, riche en renseignements et très intéressant à lire. R. K.

A. Maurois. — Histoire d'Angleterre. 223e éd. Paris, Fayard ; in-12, 718 p., 225 f. f.

Cette histoire, assez populaire en somme, est encore à la page pour nombre de lecteurs de langue française qui portent à l'Angleterre un intérêt discret. Signalons pourtant que l'histoire de la conversion des Anglo-Saxons omet les récits concernant le roi Oswald et son compagnon.
C. A. B.

R. Grousset. — Figures de Proue. Paris, Plon, 1949 ; in-12, IV-338 p., 330 fr. fr.

Quelle est, se demande l'A., la part de l'homme dans le « making of history » ? Sont-ce les grands hommes qui façonnent à leur gré l'histoire de leur peuple et de leur temps, comme le prétendent certaines écoles, ou est-ce, comme le veut l'interprétation marxiste, le déplacement des forces économiques et sociales qui sont les causes des événements, indépendamment de l'action des individus ? Tout le problème est là. L'A. nous montre quelques exemples : Periclès, César, mais aussi Charlemagne et le tourment de l'Unité européenne jusqu'à Charles-Quint, puis l'heure de la France avec Napoléon, ensuite celle de l'Allemagne. On se demande : A qui le tour ? Beau livre qui fait réfléchir sur le destin du monde. A.

Raffaele Cantarella. — Poeti Bizantini. (Coll. Corsi Universitari dell'Un. catt. del S. Cuore, vol. XXI). Vol. I, Testi ; Vol. II, Introduzione, traduzione e commento. Milan, Vita e Pensiero, 1948 ; in-8, XII-254 et VIII-288 p., L. 4000.

Dans le domaine des études byzantines ce sont bien les belles lettres qui ont été le plus négligées. C'est pourquoi il faut applaudir à l'initiative du prof. C. qui nous donne ici un si beau et si compréhensif choix des poètes

byzantins. Chronologiquement les limites adoptées s'étendent du IV[e] s. à la prise de Constantinople, linguistiquement depuis le simili-homérique jusqu'au démotique médiéval, géographiquement à tout le monde où on a écrit le grec. Ceci en dit long pour l'intérêt de cette collection de textes et pour la virtuosité linguistique de l'éditeur. Tous les genres sont représentés et on peut y lire même un canon en l'honneur de S. Thomas d'Aquin ! — Les commentaires sont brefs, les traductions nous semblent parfois manquer de rigueur, l'introduction étonne par l'inexactitude des détails. Quelques exemples : les notes sur la prononciation du grec moderne (p. 16) sont non seulement incomplètes, mais inexactes ; nous ne connaissons aucun pays où la prononciation dite reuchlinienne est employée pour l'enseignement scolaire ou universitaire du grec (p. 17) ; la correspondance des modes musicaux (p. 31-32) est erronée ; la 1[re] ode est le chant des Israélites non des Ismaélites, la 9[e] se compose du *Magnificat* et du *Benedictus* non du *Nunc dimittis* (p. 34) ; p. 35, ce qui est dit sur la 2[e] ode, le contakion et le *Θεοτοκίον* (à accentuer ainsi) est à corriger. La valeur de l'ouvrage fait d'autant plus regretter ces petites erreurs de détails.

D. G. B.

Marc Slonim. — The Epic of Russian Literature, from its Origins through Tolstoy. New-York, O. U. P., 1950 ; in-8, X-368 p., 25 /-.

L'analyse objective, intelligente, perspicace, et détaillée sans être ennuyeuse, doit être un art très difficile. Il nous semble que M. S. possède cet art à un haut degré. Sans doute ses sympathies vont-elles avant tout vers les courants qui préparaient la révolution d'octobre, mais même les lecteurs qui ne partagent pas cette position liront avec intérêt et profit ces critiques uniques en anglais. La confrontation avec les études de M. Baring sera instructive. On saura gré à l'A. d'avoir relevé çà et là les continuations des diverses tendances dans la littérature soviétique. Il est dommage de trouver dans l'introduction bien des à-peu-près et même des erreurs grossières, par ex. p. 6, l'identification de *John of Damascus* (mort en 749 ?) avec *John of the Golden Mouth*, alias *Chrysostom* (mort en 407).

D. G. B.

Angelos Sikelianos. — Théâtre (*Θυμέλη*). (Coll. de l'Inst. français d'Athènes, n° 25). Athènes, Éd. de l'Institut français, 1950 ; in-8, 208 p.

En premier lieu il faut féliciter les éditeurs, l'imprimeur : la Société hellénique d'Édition, et l'artiste M. Iannis Kephallinos, de nous avoir présenté ce beau volume vraiment digne du plus grand poète de la Grèce moderne. Ce premier tome de son Théâtre contient *Le dithyrambe de la Rose*, *La Sibylle* et *Dédale en Crète*. Le thème général de ces pièces est l'incomparable noblesse de la destinée de l'humanité, appelée à accéder aux hauteurs les plus élevées de l'Esprit. L'aède relève particulièrement le rôle du Prophète auprès des hommes ses semblables. Il serait présomptueux pour nous d'essayer même de dépeindre l'exquise et classique beauté de la poésie de S. mort en 1951. Contentons-nous de signaler le fait, mais en même temps de prévenir le lecteur non-hellénique que la

langue de S. est difficile parce que très « démotique », et néanmoins (ou ne serait-ce pas plutôt pour cette raison ?) on est captivé dès les premières lignes par la musique, les harmonies, les profondeurs, la sobre pureté de la Grèce éternelle. D. G. B.

Bulletin analytique de Bibliographie Hellénique. 1948. Collection de l'Institut français d'Athènes. Athènes, 1949 ; in-8, 446 p.

Ce n'est pas la première fois qu'Irénikon rend compte du répertoire bibliographique que publie chaque année l'Institut français d'Athènes. (1.309 livres, articles ou revues dépouillés). Le titre des ouvrages ou des articles, leur référence complète et un court résumé de leur contenu ; c'est une tâche immense qui s'accomplit ainsi au profit des Lettres helléniques. Ajoutons que, même dans le champ de l'histoire et de la théologie, qui intéresse davantage cette Revue, bien des découvertes peuvent être faites en feuilletant le Bulletin analytique.

D. P. DUMONT.

Michel Chiha. — Essais. I. Beyrouth, Éd. du Trident, 1950 ; in-12, 234 p.

M. Michel Chiha est, on peut le dire sans flatterie, le plus bel esprit du Liban contemporain. Son article de fond dans « Le Jour » est toujours lu et commenté avec une satisfaction non déguisée par quiconque, au Liban, se pique de culture. Sous ce titre d'*Essais*, l'A. a réuni bon nombre de ses articles parus de fin 1943 à fin 1946. Ils reflètent l'atmosphère de ces années cruciales, dépeinte et analysé par un esprit de formation française. La philosophie et la poésie prêtent leurs ailes à ces considérations, pour la plupart de politique internationale. (On trouve ce livre à la Société d'Édition « Les Belles Lettres », 95, Bd Raspail, Paris). D. Th. Bt.

C. A. Romaios. — Cultes populaires de la Thrace. Les Anasténaria. La cérémonie du Lundi Pur. Traduit du grec par I. Tissaméno. (Collection de l'Institut français d'Athènes. Cahiers d'Hellénisme I), Athènes, 1949 ; in-8, XVI-214 p.

Voilà une étude sur le folklore et sur certaines démonstrations populaires. Anasténaria, qui rappellent le culte du feu. L'ouvrage est préfacé par M. Octave Merlier qui nous dit tout le mérite de son auteur, savant archéologue et ethnographe. — Nous sommes heureux de le signaler à nos lecteurs. D. P. D.

Anghéliki Hadjimihali. — La Maison grecque. (Collection de « l'Hellénisme contemporain », I). Athènes, 1949 ; in-8, 44 p.

C'est plus que du folklore ; c'est de l'archéologie que relève cette précieuse description du foyer domestique où se développa, durant les siècles d'occupation, la vie de la famille hellène. Saluons ce premier cahier d'une Collection qui promet d'être intéressante. D. P. D.

Dr. F. J. De Waele. — Het geestelijk en wereldlijk lied in hedendaags Hellas. (Grepen uit de beschaving der Oudheid, XI), Nimègue, chez l'A., 1949, 24 p. polyc.

L'A. évoque en 36 disques suggestifs la richesse complexe de la culture musicale grecque de nos jours, tant religieuse que folklorique, à la lumière de ses sources antiques. D. M. F.

RELATIONS

Emil Brunner. — Das Missverständis der Kirche. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951 ; in-8, 132 p.

Le « malentendu » qui résonne dans le titre ne concerne pas seulement quelque élément dans l'Église. C'est chaque Église historique, fût-ce même la communauté des Quakers, qui constitue ces malentendus. La vraie *Ecclesia* du N. T. n'est qu'une relation personnelle avec Dieu, sans référence à une institution quelconque. La sacramentalité, avec toutes ses implications de constitutionalisme et de droit canonique est, selon l'A., l'erreur fondamentale qui a marqué l'évolution du christianisme. Le droit a emplacé l'amour. « Si l'on considère que l'Église est autre chose que Rome, il faut bien admettre que cet « autre chose » doit être poussé à ses dernières conséquences » (p. 18). A cette conclusion qui ne manque pas de logique, l'A. reste fidèle en chaque page de son livre. Mais on ne voit pas en quoi sa position fondamentale diffère de la fameuse théorie de Rudolf Sohm et de sa conception purement spirituelle de l'Église. Il nous semblait que cette conception était généralement dépassée dans la théologie protestante contemporaine, surtout grâce à l'expérience œcuménique. C'est bien là la raison pour laquelle des écrivains protestants se montrent eux-mêmes sceptiques devant la thèse de Brunner. Personne ne niera que la phrase citée ne contienne un dilemme; il faudrait le soumettre à un sérieux examen théologique. L'A. semble n'en avoir pas éprouvé le besoin et il s'est embarqué allègrement sur la voie des « dernières conséquences ». En somme, le livre de Brunner lui-même est basé sur un grave malentendu.

D. T. S.

Stephen Neill. — Towards Church Union 1937-1952. Londres, SCM Press, 1952 ; VIII-96 p., 6/.

Lors de la préparation de la Conférence de Foi et Constitution à Édimbourg en 1937, le Dr. Paul H. Douglas de New-York avait publié un volume intitulé *A Decade of objective Progress in Church Unity 1927-1936*. Le présent document a été offert aux membres de la Conférence de Lund en août dernier par l'évêque Stephen Neill, qui y expose trente-cinq cas d'unions d'Églises ou de négociations en vue d'une réunion. L'ouvrage couvre la période qui va de 1937 (Édimbourg) à 1952 (Lund). Dans des remarques préliminaires, l'A. note quelques conclusions qu'il tire des faits de son livre : le mouvement vers l'Unité chrétienne tel qu'il le dépeint existe dans tous les continents, et affecte toutes les grandes confessions,

à l'exception des Églises catholique et orthodoxe. Si les divisions se sont généralement faites très vite, les mouvements pour recouvrer l'unité perdue ne progressent que lentement. Parfois l'unité n'a pu être obtenue qu'au prix d'une nouvelle séparation (ce fut le cas pour l'Église de l'Inde méridionale et les anglicans de Nandyal) ; mais dans la grande majorité des cas l'union s'est effectivement réalisée, sans laisser derrière elle des restes inassimilables. Enfin, si la réalisation d'une union a été parfois suivie d'une période de tension, de difficultés et d'ajustements, jamais elle n'a été dissoute, et ceux qui en ont bénéficié ont été presque unanimes à affirmer qu'en aucun cas ils ne voudraient retourner à la situation du passé. — Cette étude sera certainement d'une grande utilité à ceux qui ont à cœur de suivre les différents efforts au sein du mouvement œcuménique. D. T. S.

Nicolas Zernov. — The Reintegration of the Church. Londres, S. C. M. Press, 1952 ; in-12, 128 p., 4/6.

Cette vue orthodoxe sur le problème œcuménique appartient à l'ancien secrétaire du *Fellowship* anglicano-orthodoxe des saints Alban et Serge ; l'un et l'autre sont bien connus des lecteurs d'*Irénikon*. Sa grande expérience lui suggère plusieurs questions dont la principale est de savoir dans quelle mesure l'intercommunion entre les chrétiens séparés pourrait être un remède, sinon *le* remède, à leurs divisions dans lesquelles le refus de communion aurait joué la plus grande part. Tout en affirmant que la réponse reviendrait à l'expérience (tentée, mais sans succès, il y a vingt ans dans le *Fellowship*), l'A. en esquisse une théorique, en 12 chapitres, dont celui sur l'intercommunion à intention œcuménique et où les questions de foi n'interviennent presque pas, est évidemment central et dont celui sur le rôle œcuménique de l'Orthodoxie sera sans doute contestable pour ses coreligionnaires ((« L'Église orthodoxe ne tente pas de résoudre rationnellement le mystère des divisions chrétiennes », p. 98) ; il le fait d'une manière bien anglaise mais dans une ligne théologique commandée par la Sobornost, laquelle est toutefois élargie jusqu'aux dimensions cosmiques et créatrices. La réponse est, on le devine, favorable, et la réunion est déclarée la tâche la plus urgente des chrétiens, des anglicans surtout qui y sont spécialement qualifiés, et ceci devant toute leur inertie schismatique coupable. La thèse, cohérente par ailleurs avec ses prémisses dont il est inutile de rappeler l'incompatibilité avec la doctrine catholique, incompatibilité formellement avouée du reste dans l'exposé lui-même, risque la contradiction à la p. 74 et n'y échappe qu'en restreignant la profession de foi requise par la Liturgie avant la communion eucharistique, aux vérités dites essentielles (Trinité et Incarnation). Dans un appendice le *Fellowship*, auquel son ancien secrétaire ne veut pas endosser sa thèse, est appelé une société missionnaire pour la réunion (p. 118). — Ce petit livre mérite l'attention des œcuménistes. D. C. L.

Ernst Benz. — Die Ostkirche. (Orbis-Band III, 1). Fribourg-en-Br., Alber, 1952 ; in-8, XII-422 p.

— **Wittenberg und Byzanz.** Marbourg, Elwert, 1949 ; in-8, 288 p., illustrations.

Ludolf Müller. — Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Wiesbaden, Akademie der Wissenschaft, 1951 ; in-8, 94 p.

— Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Witten, Luther-Verlag, 1951 ; in-12, 180 p.

Hildegard Schaeder, etc. — Die Ostkirche und die russische Christenheit. Tubingue, Furche-Verlag, 1949 ; in-12, 176 p.

D. E. Wolf, etc. — Kirche und Kosmos. Witten, Luther-Verlag 1951 ; in-12, 168 p.

Le nouveau livre du Prof. E. Benz nous donne l'occasion d'attirer ici l'attention sur une série d'études d'une haute valeur œcuménique. Les relations interconfessionnelles de ce siècle ont stimulé les historiens à étudier les tentatives d'union dans le passé, notamment pour ce qui concerne les rapports entre les Églises orientales orthodoxes et la Réforme. Aux noms de Fritz Lieb, de Paul Schütz et de Hans Koch, il faut ajouter maintenant ceux du Prof. Benz et de son confrère de Marbourg, le Dr. L. Müller. Jugeant que l'ancienne méthode descriptive de la *Konfessionskunde* avait besoin d'être complétée par des recherches sur les rapports que les différentes confessions ont eus entre elles — critique réciproque ou polémique — les deux professeurs de Marbourg se sont mis en devoir de fournir les premiers instruments d'une *Oekumenik*, c'est-à-dire d'une science dont le but est de considérer, de la part d'une confession, ce qu'une autre peut apporter de vérité ou de contribution à l'autocritique. Dans la 5e partie de son dernier ouvrage, l'A. montre par une série de petits paragraphes comment, chez les protestants du XXe siècle, l'appréciation de l'Église d'Orient s'est approfondie et a gagné en objectivité. Si les travaux catholiques sur l'Église orientale manifestent une certaine homogénéité et une unité d'inspiration venant du problème de l'union (l'A. y consacrera un ouvrage spécial), les études protestantes sont de tendances très variées, liées étroitement aux questions politiques et culturelles de l'époque des auteurs. Le Dr. Benz, qui est professeur d'histoire ecclésiastique et des dogmes, se montre sagement sceptique envers ce que nous pourrions appeler la « phénoménologie des confessions ». A propos des documents publiés par Hans Ehrenberg, il insiste sur la nécessité de ne pas confondre la philosophie religieuse russe moderne avec la doctrine théologique de l'Église orthodoxe. Dans son ouvrage sont donc passés en revue divers jugements que des AA. protestants, à différentes époques de l'histoire, ont émis sur la chrétienté orthodoxe : l'époque de la Réforme, le XVIIe siècle et la controverse de Cyrille Lukaris, le piétisme et l'*Aufklärung*, l'idéalisme et le romantisme, la théologie de ce siècle et enfin l'époque contemporaine. On y trouve d'intéressants détails. Ainsi l'expérience de Stephan Gerlach (1546-1612) avec les chrétiens orientaux se réduit à la constatation qu'« ils sont en somme presque en toutes choses papistes » (p. 27). La religion du *rudis* consiste selon lui en deux éléments : se signer de la croix, et répéter *Kyrie eleison* ou *Amen*. « Il ne sait ni ne comprend davantage ».

Dans *Wittenberg und Byzanz* sont exposés avec détails les premiers contacts entre la Réforme et l'Église byzantine. On y publie un matériel en grande partie encore inconnu, concernant entre autres les relations

entre Mélanchton et les émigrés grecs. Un chapitre traite de la traduction grecque de la confession d'Augsbourg (1535) faite en 1559 ; il est intéressant d'y remarquer comment la langue grecque, pourtant si riche, s'avère insuffisante pour exprimer certaines conceptions de la théologie protestante. Aussi cette traduction n'est pas littérale, mais tâche d'adopter les formes de pensée de l'Église orientale. Elle prouve en tous cas que les Réformateurs étaient animés d'un esprit œcuménique. Une autre étude du même A. a pour titre *Leibniz und Peter der Grosse* (1948) tandis que le début du XVIII[e] siècle, la période de la sainte Alliance, a été traité spécialement dans *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche* (1950), avec, au centre, une étude sur le philosophe Baader. Une vue d'ensemble des relations entre l'Orthodoxie russe et la chrétienté occidentale est exposée dans une contribution substantielle du Prof. Benz au petit recueil *Die Ostkirche und die russische Christenheit* (pp. 99-140). Dans ce même volume, on trouvera une belle étude de Rudolf Schneider sur la doctrine eucharistique de l'Orient chrétien (p. 141-172).

Le Prof. L. Müller, en abordant les mêmes problèmes historiques, a étudié ce que les orthodoxes, notamment les théologiens et les philosophes russes, ont pensé du protestantisme. Il l'a fait dans les deux publications ci-dessus signalées. L'ancienne polémique antiprotestante en Russie est marquée par une identification du protestantisme et du libéralisme comme danger pour la foi orthodoxe. L'autre étude met particulièrement en évidence la distinction à faire entre la philosophie religieuse russe et la doctrine de l'Église orthodoxe. Ces recherches montrent comment, dans le passé, on s'est combattu avec des généralisations et des simplifications peu objectives. Elles prouvent aussi combien l'*Oekumenik* peut être une science révélatrice, capable de réajuster le dialogue interconfessionnel, et de le remettre dans ses vraies perspectives.

Dans le recueil *Kirche und Kosmos*, les deux mêmes AA. produisent leurs atouts. D'autres articles de valeur y servent également la confrontation de l'Orthodoxie et du christianisme évangélique, notamment en ce qui concerne la tradition et le problème de l'Église et de l'État à Byzance. Ce dernier sujet est traité par le Prof. Kartašev de Paris, et par le Prof. Wolf de Gœttingue.

D. T. Strotmann.

Basile Chr. Ioannidis. — *Ἡ ἕνωσις τῶν Ἐκκλησιῶν. Αἱ ὁδηγίαι τοῦ Βατικανοῦ πρὸς τὰς τοπικὰς ἐκκλησιαστικὰς ἀρχάς de Motione oecumenica, κρινόμεναι ἐξ ὀρθοδόξου ἀπόψεως.* (Tiré de Grigorios o Palamas). Salonique, Triantaphyllon, 1950 ; in-8, 24 p.

Après en avoir donné une traduction fidèle, c'est un irénique commentaire du « Monitum » que le Prof. Ioannidis développe en ces pages. S'il remarque que le document romain vise surtout, à travers le mouvement œcuménique, les relations des théolgiens catholiques avec le monde protestant, il n'en salue pas moins avec joie cette première prise de position positive du Saint-Siège à l'égard du mouvement œcuménique. Il y voit deux éléments essentiels : *a)* non seulement il est permis aux théologiens catholiques d'entrer en contact avec des non-catholiques sur le terrain œcuménique, mais il est en outre demandé aux évêques d'encourager et de diriger cette action, afin d'en assurer un meilleur

aboutissement ; *b)* autre élément de progrès : la prière commune, avant et après les réunions œcuméniques est autorisée. — Les restrictions qui accompagnent cette nouvelle attitude du Saint-Siège n'enlèvent rien à l'élément essentiel qu'elle a apporté ; c'est pourquoi M. Ioannidis ne peut suivre le Pasteur Visser 't Hooft dans les commentaires pessimistes que lui a inspirés le « Monitum ».

D. Pierre DUMONT.

Jean Or. Kalogirou. — *Ἡ Ὀρθόδοξος Καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ ἡ σύγχρονος οἰκουμενικὴ κίνησις.* (Tiré de Grigorios o Palamas). Salonique, 1951 ; in-8, 30 p.

Après tant d'autres théologiens de son pays, M. Kalogirou souligne les difficultés que rencontre au sein du mouvement œcuménique, dans les contacts avec la pensée protestante, toute délégation orthodoxe. Bien que, à la suite des réunions ecclésiastiques tenues à Moscou, durant l'été 1948, une grande partie du monde ecclésiastique orthodoxe ait refusé de participer aux réunions œcuméniques et à l'Assemblée d'Amsterdam, l'A. ne croit pas qu'il y ait lieu de modifier la ligne de conduite que le Patriarcat œcuménique a tracé il y a plus de trente ans. D. P. D.

Albert Gratieux. — L'Amitié au service de l'Union. Lord Halifax et l'Abbé Portal. Paris, Bonne Presse, 1951 ; in-8, 306 p.

H. Hemmer. — Monsieur Portal, Prêtre de la Mission. 1865-1926. Paris, Bloud et Gay, 1947 ; in-8, 250 p.

L'ouvrage que M. l'abbé G. consacre aux relations de M. Portal et de Lord Halifax, et à leur travail en commun pour l'union des chrétiens ajoute beaucoup de précieux renseignements qui nous manquaient encore au portrait de M. Portal qu'avait laissé inachevé M. Hemmer, et que M. Lemarié a publié en le complétant avec divers documents qui font bien revivre la figure si sympathique du grand unioniste. D. E. L.

Henry R. T. Brandreth. — An Outline Guide to the Study of Eastern Christendom. Londres, SPCK, 1951 ; in-12, 34 p., 1/3.

Cette petite bibliographie orientale à l'intention des anglicans est de tout point de vue admirable. D. G. B.

IMPRIMATUR,

Namurci, die 15 Décemb. 1952.

P. BLAIMONT,
Vic. Gen.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXV

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

glicans evangelical, 294. — Anglicans et méthodistes, 295. — Anglicans et congrégationalistes, 295. — *Bulletin anglican*, 398. — Le Conseil britannique des Églises, 397. — Théologiens anglicans et suédois étudient en commun la doctrine de l'Eucharistie, 399. — Projet d'union dans l'Inde du Nord et le Pakistan, 79, 188. — Relations avec l'Église presbytérienne d'Écosse, 296, 397. — L'Église de l'Inde du Sud, 397.

Entre diverses confessions. — Assemblée du Conseil de l'Alliance universelle des Unions chrétiennes de Jeunes Filles, 79. — Fédération luthérienne mondiale, 188, 296. — Union entre luthériens aux U.S.A. 189 ; aux Pays-Bas, 64. — Relations interconfessionnelles au Brésil, 189. — Luthériens et réformés aux Pays-Bas, 297. — *La Ligue internationale pour la Foi et la Constitution apostoliques*, 297. — Les épiscopaliens et méthodistes aux U.S.A., 398. — Échanges de vues entre luthériens et réformés allemands au sujet de l'Eucharistie, 398. — Stjärnholm, 399.

Mouvement œcuménique. — *Eschatology and Ethics*, 82. — Cantorbéry et Toronto, 82. — Rencontre de *Buck Hill Falls*, 190. — Réunions du Comité Exécutif, Lambeth 191, Nykøbing-Falster, 404. — *The Ecumenical Review*, 81, 191, 299, 399. — Préparation du thème de l'assemblée d'Evanston, 82, 193, 404. — L'archevêque de Cantorbéry sur le Conseil œcuménique, 297. — Willingen, 298. — Foi et Constitution, la Conférence de Lund, 80, 191, 300, 400. — Drew, Zetten, Bossey, 401.

IV. BIBLIOGRAPHIE